LUDWIG FEUERBACH

نحو نقدية لفلسفة هيغل
ومبادئ فلسفة المستقبل
وبحوث أخرى

فلسفة
PHILOSOPHY

ترجمة
د. نبيل فياض



لودفيغ فويرباخ

نحو نقدية لفلسفة هيغل ومبادئ فلسفة المستقبل ونصوص أخرى

ترجمة:

د. نبيل فياض

عاونه:

جورج برشين





www.daralrafidain.com

نحو نقدية لفلسفة هيغل
ومبادئ فلسفة المستقبل
ونصوص أخرى

Towards Acritique of Hegel's Philosophy,
Principles of the Philosophy of the Future
And Other Selected Texts

لودفيغ فويرباخ

ترجمة: د. نبيل فياض

عاونه: جورج برشين

الطبعة الأولى: بيروت ـ لبنان، 2017

First Edition: Beirut - Lebanon, 2017

لبنان ـ بيروت / الحمرا

تلفون: 751055 1 961+ / 541980 1 961+

daralrafidain@yahoo.com

info@daralrafidain.com

www.daralrafidain.com

dar alrafidain

Dar.alrafidain

DAR ALRAFIDAIN@maassoura



4، زنقة المامونية ـ الرباط ـ مقابل وزارة العدل

هاتف: 537723276 212+

فاكس: 537200055 212+

البريد الألكتروني: Darelamanae@menara.ma

ISBN: 978- 1 -77322 - 076 - 5

وليس ثمة طريق آخر لك إلى الحقيقة والحريّة غير أن تمشي عبر الغدير الناري [فويرباخ بأل التعريف]. فويرباخ هو مَطْهَر هذا الزمان.

كارل ماركس

مقدّمة الترجمة العربية:

الإلحاد النيتشوي. الفويرباخي والتطرّف الديني

يقول نيتشه في آخر أعماله، عدو ـ المسيح، الفقرة 15[1]: «لا الأخلاق ولا الدين في المسيحيّة يمسّان الواقع بأيّة نقطة. لا شيء سوى العلل التخيّليّة («إلـه»، «نفس»، «أنا»، «روح»، «إرادة حرّة» ـ أو «إرادة غير حرّة»): لا شيء سوى المعلولات التخيّليّة («إثم»، «فداء»، «نعمة»، «عقاب»، «مغفرة الذنوب»). حركة مرور بين الكائنات التخيّليّة («إلـه»، «أرواح»، «أنفس»)؛ علم طبيعيّ خيالي، مركزيّة إنسانيّة؛ عوز كامل لمفهوم العلل الطبيعيّة؛ علم نفس تخيّليّ، لا شيء سوى إساءة فهم، وتفسير المشاعر العامّة السارّة أو غير السارّة، مثل وضعيّة التناغم العصبيّ للذات، بمساعدة لغة رمزيّة ذات خاصيّة دينيّة ـ أخلاقيّة ـ «توبة»، «لسعة الضمير»، «إغواء الشيطان»، «قرب الله»)؛ غائيّة تخيّليّة («مملكة الله»، «الدينونة الأخيرة»، «الحياة الأبديّة»). وهذا العالم التخيّلي البحت

(1) كل نصوص نيتشه المستشهد بها في هذه المقدمة إنما هي من ترجمات عن الألمانية خاصة بنا لكن لم ننشرها. ـ مترجم.

متميّز عن عالم الأحلام، ويضرّ به كثيراً، على أساس أن الأخير يعكس شيئاً فعليّاً، في حين إن الأوّل يبخس العالم قيمته، يزيّفه، ينكره. ومنذ تمّ استنباط مفهوم «الطبيعة» كمفهوم مناقض للمفهوم «إلـه»، كان لا بدّ أن تكون الطبيعة كلمة «تستحقّ التوبيخ» ـ تجذّر كلّ هذا العالم التخيّلي في كراهية الطبيعة (ـ الواقع الفعلي! ـ)، فهو التعبير العميق عن الاستياء من كلّ ما هو فعلي... لكن ذلك يفسّر كلّ شيء. من ذا الذي لديه أسبابه وحده لأن يضع نفسه خارج الواقع الفعلي؟ إنّه الذي يعاني منه. لكن أن تعاني من الواقع الفعلي فذاك يعني أنّك واقع فعليّ مخفق... إنّ تغلّب مشاعر الاستياء على مشاعر السرور هو علّة الأخلاق والدين التخيّليّين: لكن مثل هذا التغلّب، يقدّم صيغة تعبّر عن التفسّخ...».

الفقرة الهامة البارزة السابقة تعني بما لا يدع مجالاً للشك أن نيتشه كان ملحداً؛ رغم إصرار بعض الفلاسفة أو دارسي الفلسفة على أنه كان مؤمناً على نحو غير واعٍ، وأنه إنما كان يكره المسيحية لحقده على شخص يسوع المسيح بالذات، الذي يعتبره الفيلسوف الإنسان الأكثر تأثيراً على البشريّة بمن فيهم نيتشه ذاته؛ ويستدلّ بعضهم من جملة وردت في العمل عينه، الفقرة الأخيرة، يقول فيها نيتشه: «ويحسب المرء الزمن من يوم النحس الذي نشأ فيه هذا الشؤم، ـ من أوّل يوم للمسيحيّة! لماذا لا تحسب بدل ذلك من الأخير؟ ـ من اليوم؟ ـ إعادة تقويم كل القيم!» ـ أي، اليوم الذي أطلق نيتشه فيه مشروعه الكبير، إعادة تقويم كل القيم، والذي يتضمن أيضاً عمله البارز، شفق الأوثان. مع ذلك، فنحن نعتقد دون أدنى ريب، إذا ما أخذنا كلّ ما كتبه نيتشه بعين الاعتبار، أن فيلسوف القوة الأشهر كان ملحداً تماماً.

بالمقابل، فإلحادية فويرباخ لا سبيل إلى دحضها أو إعادة تفسيرها بطريقة غير إلحادية؛ إلحادية فويرباخ، الناشئة عن ماديّة واضحة، رُفِضت كماديّة من قبل الحواري، كارل ماركس، على أساس أنها ماديّة تأمليّة؛ رغم أن محاربة التأملية بكافة أشكالها، خاصة الفلسفة، كانت الشغل الشاغل لفويرباخ في كافة مراحل فعاليته المعرفية. لكن، باعتقادنا، أن ماديّة فويرباخ المؤنسنة كانت عصية بمرونتها على الفهم من قبل مادية كارل ماركس الحتمية القاسية، التي وجدت نفسها أخيراً في الطريق المسدود؛ فكان لا بدّ لنا، من أجل تشكيل حائط صد ثقافي ضد التطرّف الديني بكافة أشكاله، أن نلجأ إلى مادية فويرباخ المؤنسنة، التي تبدو خياراً وحيداً بعد سقوط المادية الماركسية، بحتميتها المتعالية ومطلقها التأملي.

كيف يمكن صهر نيتشه بفويرباخ والخروج بنظريات جديدة؟

بعد عمل طويل متقطع استمر لسنوات على كلّ ما كتبه نيتشه [صاحب ذلك بضع ترجمات غير منشورة لفيلسوف الكينونة، هايدغر، أهمها «ماهية الميتافيزيقيا»؛ هايدغر، أهم من تناول مسألة الكينونة والوجود، والذي أجد أن عمله يكمّل إلى حدٍّ ما ما بدأه الفيلسوفان الكبيران، نيتشه وفويرباخ]؛ وبعد عمل غير قصير ولا متقطع على كلّ ما كتبه فويرباخ [إذا ترجمنا وشرحنا عمله الهام، أفكار حول الموت والأبدية، نكون قد أنهينا تقريباً ترجمة كل ما كتبه فويرباخ، عدا «جوهر الدين» الذي تُرجم في مصر]؛ أجد من الضروري تقديم عرض مبسّط واضح لأهم أطروحات الرجلين في مجال الإلحاد المعرفي الديني. ـ لكن؛ هل الإله موجود؟

سؤال هام لكنه غير مصيري، لأن «وجود الإله أو عدمه لا يغيّر من الأمر شيئاً»، كما قال فيلسوف الوجودية الفرنسي. مع ذلك، يبدو مخيفاً عند

بعضهم تخيّل ـ مجرّد تخيّل ـ غياب مفهوم الإلـه. وكما قال دستويفسكي مرة: «إذا كان الله غير موجود، يصبح كلّ شيء مباحاً». صحيح أن جان ـ بول سارتر، في الوجودية مذهب إنساني، حاول خلق أخلاقٍ وجودية كنوع من البديل للأخلاق الدينية؛ لكن هذه الأخلاق لم تعرف طريقها إلى الشرق العربي ـ الإسلامي، الذي يبدو عصيّاً عموماً على كافة صنوف المعرفة. وربط التدين بالأخلاق، واللا ـ تدين باللا ـ أخلاق كان الشغل الشاغل على مرّ العصور لرجال الدين من كافة الأصناف، لإقناع العامة، الجمهور الساحق للكهنوت، أنه بفقدان التدين، أي، السيطرة الفعلية لرجل الدين على المجتمع، يفقد الإنسان أخلاقه؛ مع أن العكس، في حالات كثيرة [محاكم التفتيش عند الكاثوليك، رسالة عبدة الأوثان في التلمود البابلي، التاريخ والفقه الإسلاميان عموماً]، هو الصحيح. من هنا، فإن فويرباخ، رغم تأخره لغوياً عن نيتشه الشاعر قبل الفيلسوف، تقدّم عليه إلحادياً حين وجّه معاول تهديمه إلى علّة الدين بالذات ـ الإلـه! بل يمكن القول إنه حتى في عمله الأهم، جوهر المسيحية، الذي ترجمناه ونشرناه قبل أشهر، كان هدف الهجوم المعرفي النقدي عنده هو الإلـه، وليس الإلـه المسيحي ـ عدا حالات قليلة. لكن نيتشه كان يصبّ جام غضبه على المسيحية واليهوديّة، إلى درجة أنه امتدح الإسلام فقط لأنه دين «غير» مسيحي ولا يهودي؛ دون أن يُدرك أن الإسلام ـ وهذا خطأ معرفي مريع ـ هو النتيجة المنطقية لليهودية وتراثها الذي لا يوحي بغير الرعب.

قد يكون ثمة إلـه؛ وقد لا يكون! لكن غياب الإلـه، موته على الطريقة النيتشوية، أفضل أخلاقياً للإنسان بكثير إن كان وجوده سيؤدي إلى التضحية بالإنسان الحقيقي لصالح فكرة غير مثبتة اسمها الله أو ما شابه.

إبستمولوجياً، فالأدلة على وجود الإلـه، كما يقول كانط، تعادل الأدلة على عدم ـ وجوده. لكن إبستمولوجية كانط لا تتعدى كونها ميتافيزيقيا معرفية؛ أو تأمل لاهوتي بقناع فلسفي. فليس أسهل من دحض أية فكرة عن الإلـه من إثبات أنه ليس للإلـه كمطلق مفهوم مطلق على الإطلاق. ولو كان الإلـه في ـ ذاته حقيقية علمية ـ تجريبية ـ واقعية لوجب أن يكون مفهوم البشرية له حقيقة علمية ـ تجريبية ـ واقعية! لكن تصوراتنا للإلـه في ـ ذاته تختلف بين ثقافة وأخرى، بين زمن وآخر، بين مكان وآخر. فالتصوّر ساري المفعول هنا، مرفوض تماماً هناك؛ والمفهوم المطلق هنا، نوع من اللامعقولية هناك. الإلـه يختلف عن أية معادلة كيميائية أو نظرية فيزيائية: في الكيمياء والفيزياء، لا تختلف النتائج العلمية بين الصين وألمانيا؛ لكن إلـه (أو آلهة) الهنود الهندوس لا يشبه بأية حال إلـه المسلمين في الباكستان المجاورة. ـ مع ذلك، فوجود إلـه أو علّة أولى، يعطي الإنسان نوعاً من الامتداد الماورائي الذي يبدو الإنسان الضعيف معرفياً ـ الغالبية الساحقة ـ هو الأكثر حاجة له أنطولوجياً. نعم؟؟ الإلحاد فعل ثقافة، والاعتقاد فعل جهل. ـ إلا ما ندر.

كان المفهوم المفتاح إلى الإلحاد النيتشوي، برأينا، هو التمييز الحاد الذي أبداه الفيلسوف الشهير بين «ما هو حقيقي، وما أعتقد أنه حقيقي»: «في هذا الموضع سوف لن أبرّئ نفسي، باعتباره الأمر الوحيد المعقول، من تقديم تعليل لعلم نفس «الاعتقاد» و«المعتقدين»، لمصلحة «المعتقدين» أنفسهم تحديداً. إذا كان ما يزال هنالك اليوم وجود لأولئك الذين لا يعرفون، كم هو غير لائق أن تكون «معتقداً» ـ أو علامة للتفسّخ، لإرادة العيش المكسورة، ـ حسن، فسوف يعرفون غداً. صوتي يصل إلى

أثقل المسامع. ـ يبدو، إذا لم أخطئ السمع، أنه يوجد بين المسيحيين نوع من معايير الحقيقة، يدعى «البرهان بالقوّة الكامنة en Beweis der Kraft». «الاعتقاد يبارك: فهو بالتالي حقيقة». ـ هنا سيعترض المرء مباشرة على أساس أنّ هذه المباركة غير مبرهن عليها بحد ذاتها بل هي موعودة ليس إلّا: المباركة مشروطة «بالاعتقاد»، فالمرء سوف يصبح مباركاً لأنه يعتقد... لكن إذا كان ذلك الذي يعد به الكاهن المعتقد في «آخرة ما»«متعذّراً بلوغه على أيّة قوّة موجودة بالفعل، فكيف يمكنه إثباته؟. ـ إن «البرهان بالقوّة الكامنة «المزعوم ليس بالتالي غير اعتقاد آخر أساساً يرى أن النتيجة التي يعد بها المرء ذاته في الاعتقاد سوف لن تفشل في الظهور. الصيغة المعبّرة عن ذلك: «أنا أعتقد أنّ الاعتقاد يبارك؛ ـ فهو بالتالي حقيقي». ـ لكننا بذلك نصل إلى نهاية الجدل. كانت الـ« بالتالي «هذه ستبدو السخافة absurdum بعينها كمعيار للحقيقة».(السابق، 50)؛ ويضيف: «خطوة أخرى في علم نفس القناعة، «الاعتقاد». منذ زمن طويل اقترحت، أن القناعات قد تكون أعداء أشدّ خطورة على الحقيقة من الأكاذيب» (بشريّ، كلّه بشري للغاية I، الفقرة 483). هذا يعني أن نيتشه يجعل من الإيمان بإله مادة في فئة «أنا أعتقد أنه حقيقي». وهو ما يختلف تماماً عن «الحقيقي»!

بالمقابل، فإن المفهوم المفتاح لفهم الإلحاد الفويرباخي هو «اختزال الثيولوجيا [علم الإله] إلى أنثروبولوجيا [علم الإنسان]». فمبادئ الفلسفة، في مقدمة العمل الذي يحمل الاسم ذاته، «كانت مهمتها استخراج ضرورة لفلسفة إنسان، أي، الأنثروبولوجيا، من فلسفة المطلق، أي، اللاهوت، من أجل التأسيس بذلك لنقديّة لفلسفة إنسانية من خلال

نقديّة لفلسفة إلهية». فقد «كانت مهمة العصر الحديث إدراك الإلـه وأنسنته ـ تحويل اللاهوت إلى أنثروبولوجيا وحلّه فيها». (السابق، 1). فما هو المقصود بذلك؟ إذا كان نيتشه قد جعل بإلحاده الإبستمولوجي من الإلـه «اعتقاداً بحقيقة وليس الحقيقة ذاتها»، فإن فويرباخ يثبت في كلّ أعماله أن كينونة الإلـه ليست غير الكينونة البشرية الذاتية وقد أخذت شكلاً موضوعياً؛ فالمحمولات [الصفات] للحامل [الذات] البشري هي ذاتها محمولات الحامل الإلهي. هذا يعني أن الإنسان، عبر أحد أشكال تطوّر الوعي الخاص بالنوع البشري، أخذ ذاته بمحمولاتها وجعل منها موضوعاً بالمحمولات ذاتها، أسماه الإلـه، فالإلـه برأيه هو ذات الإنسان التي جُعلت موضوعية؛ وإن أخذت المحمولات في الذات الإلهية المتخيّلة طابعاً مطلقاً. إذن، اللاهوت، برأي فويرباخ، يجب أن يُختزل إلى أنثروبولوجيا؛ بمعنى أنه يجب اختزال الإلـه إلى الإنسان؛ فمعرفة الذات الإلهية ليست غير معرفة الذات البشرية التي انتحلت صفة موضوعية.

وهكذا، ففي اعتقادنا أن جمع النمطين الإلحاديين المعرفيين لكلّ من نيتشه وفويرباخ ـ نمطان لم يخرجا من فراغ قط؛ فخلفهما يتضح «مبدأ الجوهر في مذهب كليّة الوجود» عند سبينوزا؛ أنا فيشته؛ مطلق هيغل؛ والشيء المفكّر الديكارتي ـ يمكن أن يفتح باباً ثقافياً في حوار ثقافي ـ عقلاني إيماني إلحادي يهدف إلى الانتقال من الحرب الطائفية الغرائزية التي تسيطر على المشرق اليوم باتجاه نقاش معرفي حول الإلـه وتجلياته، دون أدنى التزام بالمحمولات الإلهية التي فقدت صلاحيتها بتقدّم الزمن. قد يكون هذا أقرب إلى المستحيل بسبب الأمية الفكرية التي تفرض وجودها على الناطقين بالضاد منذ زمن غير قصير من ناحية، ونخبوية

فويرباخ ونيتشه وصعوبة قراءتهما على الغالبية الساحقة من الجمهور الناطق بالعربية من ناحية أخرى. لكننا نعتقد جازمين أن أبواب المعرفة الحقيقية التي عمل على إغلاقها على مدى قرون طويلة السياسيون بدعم من الكهنوت الأمي ستُفتح اليوم بفعل العولمة الإبستمولوجية التي لا يمكن السيطرة عليها على مصراعيها. ولا سبيل للغرائزية الدينية إلا الاستسلام أمام أشكال الفكر الجديدة، إلحادية كانت أم غير إلحادية.

يقول فويرباخ: «من أجل الدخول في حقبة جديدة، يتعين على الجنس البشري القيام بقطيعة لا رحمة فيها مع الماضي؛ يجب عليه أن يسلّم جدلاً بأن كل ما حدث حتى الآن لا قيمة له. وفقط عن طريق القيام بذلك يمكنه الحصول على القوة والرغبة بخلق أشياء جديدة». . هكذا يقول وريث فلسفة هيغل وكانط وشيلينغ وفيشته؛ ووريث لاهوت شلايرماخر على أقل تقدير؛ فماذا علينا أن نقول نحن الذين لم نرث إلا ثقافة التطرّف والتكفير والإقصاء؟؟

نبيل فياض

اللقبة، مصياف، سوريا

منتصف أيلول . سبتمبر، 2016.

ملاحظة: آثرنا ترجمة مصطلح deism بعبارة الإيمان بإلـه؛ وهي تعني بالفعل الإيمان بإلـه دون الإيمان بكتاب بعينه أو بدين بعينه؛ والشخص الذي يتبع هذا المذهب أسميناه «المؤمن أو المعتقد بإلـه».

الغدير الناري

كتابات مختارة من لودفيغ فويرباخ

المقدمة

1
فويرباخ اليوم

وصلت فلسفة فويرباخ في قمة شهرتها وأهميتها التاريخية في أربعينيات القرن التاسع عشر وانخفضت بشكل حاد في العقد نفسه. فقد كان واحداً من أوائل أولئك المفكرين في القرن التاسع عشر الذين أداروا ظهرهم للتقليد الميتافيزيقي الكبير للغرب. وعلى الرغم من أنه قُزّم كثيراً بجانب شخصيات عملاقة مثل كيركيغارد، ماركس، ونيتشه، فإنّ فويرباخ بطريقته الخاصة المتواضعة هو واحد من مؤسسي الحسيّة الفلسفية المعاصرة. إن الدوافع والعناصر الأساسية لفكره. معارضته للمثالية، الميتافيزيقيا، بنيان المنظومة الفلسفي، مذهبه الإنساني ومذهبه الطبيعي. كانت قد امتصّت من قبل روح الفلسفة الأوروبية المعاصرة. فتبدو هذه العناصر والدوافع، المختبرة بوصفها متفجّرة ومكهربة، وكأنها فقدت قوة الدفع الخاصة بها. لكن فكر فويرباخ، إذا ما نُظر إليه من وجهة النظر التي تمنح الأفضليّة اليوم، فإنه يتضمّن فقط «أجنة قابلة للتطوير»[1].

(1) D. Easton and K. Guddat, Writings of the Young Marx on Philosophy and Society (Garden City: Anchor Books, Doubleday, 1967), p. 416

لقد نوقشت فلسفة فويرباخ بشكل حصري تقريباً في سياق التطور التاريخي للماديّة؛ فقد قُرئ فقط كفصل في الكتاب المسمّى كارل ماركس. بل أضحت المرحلة الفويرباخيّة لماركس واقعة مقبولة قبل نشر أعمال ماركس الأولى في عام 1927 وعام 1932 بزمن طويل. وقد احتفل ماركس في كتابه ـ مع إنغلز ـ العائلة المقدّسة بفويرباخ كواحد وصل فيه «النقد الهدام في ألمانيا» «إلى تصوّر إنسان حقيقي»، وكواحد «كشف عن الأسرار الحقيقية»[1]. وبالتناقض مع هذه التزكية، وصلنا هناك، في أطروحات حول فويرباخ، إلى رفض ماركس للمادية الفويرباخيّة بوصفها تأملية. وكان من الطبيعي أن نرى حقبته الفويرباخيّة في الوقت الذي تداخلت فيه التقييمات المختلفة لماركس. وقد تم تعزيز هذا الافتراض بالمقطعين التاليين من عمل إنغلز المسمّى، لودفيغ فويرباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية: «ثم جاء عمل فويرباخ جوهر المسيحية. وبضربة واحدة سحق التناقض، في أنه دون إطناب وضع المادية على العرش مرة أخرى...تم كسر التعويذة؛ ومنظومة [هيغل] فُجِّرت وألقيت جانباً... يجب على المرء أن يختبر بذاته الأثر التحرري لهذا الكتاب للحصول على فكرة عنه. كان الحماس عاماً؛ ونحن جميعاً صرنا للحال فويرباخيين». أمّا أطروحات حول فويرباخ، العمل الذي نشر لأول مرة عام 1888 كملحق للعمل المستشهد به للتو، فيوصف من قبل إنغلز بأنه «الوثيقة الأولى التي يتم فيها إيداع الجرثومة الرائعة للنظرة الجديدة إلى العالم».[2] فقط بعد

(1) D. Rjazanov and V. Adoratskij, eds., Marx - EngelsGesamtausgabe [hereafter MEGA], Abt. I, Bd. 3, pp. 209, 226.

(2) Marx/Engels, Selected Works, Vol. II (Moscow: Foreign Languages Publishing House, 1962), p. 359.

نشر كتابات ماركس الأولى أضحى بالإمكان حلّ مسألة طبيعة ومدى تأثير فويرباخ على ماركس. وفقاً لذلك، فقد ترجع فلسفة فويرباخ مرة أخرى إلى دائرة الضوء. لكننا نقول من جديد، إن الفائدة المرجوة منها ليست محددة بفحواها الاستقلالية الخاصة بل بأهميتها بما يتعلّق بمسألة خصوصية نظرية ماركس.

إن الافتراض القائل إنّ ماركس مرّ بمرحلة فويرباخية لم يمض دون جدال. فالمخطوطات الباريسية، التي يبدو فيها حاسماً تأثير فويرباخ على نقد ماركس للاقتصاد السياسي وعلى نظريته عن الإنسان، كان قد تمّ تفسيرها على أنها معرّفة كاستيلاء نقدي من قبل ماركس على فينومينولوجيا هيغل أكثر منها محددة بأنتروبولوجيا فويرباخ التأمليّة. وفي مقال عن المخطوطات الباريسية، ونشر أيضاً عام 1932، لاحظ هربرت ماركيوزه: «نحن نعرف من أطروحات حول فويرباخ أن ماركس يرسم خطاً لتعيين الحدود بينه وبين فويرباخ من خلال مفهوم العرف الإنساني. من ناحية أخرى، يعود بذلك (أكثر تحديداً من خلال مفهوم العمل) لهيغل عبر فويرباخ... من ثم فالأمر أكثر تعقيداً من مجرد تطور بخط مستقيم من فويرباخ إلى ماركس ناتج عن التخلي عن هيغل. ما يحدث بالأحرى هو أنّ ماركس في أصول نظريته الثورية يستولي مرة أخرى، على قاعدة متحوّلة، على إنجازات حاسمة لهيغل».[1] وكما يقول هاينريش بوبيتس، فقد بولغ في تقدير تأثير فويرباخ على ماركس، لأنّ ماركس، «رغم تثمينه العالي لفويرباخ [في المخطوطات الباريسية]، كان قد جنح بالفعل بعيداً

(1) Herbert Marcuse, Ideen zu eine‘r kritischen Theorie der gesellschaft (Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1969), pp. 26-27.

عن فويرباخ ليستأنف حواراً مباشراً مع هيغل. ولكن حتى بالنسبة للفترة الأقدم، فتأثير فويرباخ محدود».[1]

في السنوات الأخيرة، قدّم لوي ألتوسير الأطروحة القائلة إنه ليس هناك استمرارية من ماركس الشاب إلى الناضج فويرباخ. ويُفترض أنّ أعمال الأول مُحدّدة بما يدعوه ألتوسير إشكالية فويرباخ، في حين إنّه فقط أعمال الأخير يجب أن تؤخذ على أنها توفّر الأساس النصّي الذي تقوم عليه خصوصيّة نظرية ماركس. ويرسم ألتوسير خطاً مطلقاً لترسيم الحدود بين إشكالية فويرباخ وبين إشكاليّة ماركس الناضج. ولإثبات هذه الفرضية، يشير ألتوسير إلى «قطيعة معرفية»[2] تحدث في كتابات ماركس من عام 1845؛ أي، في الأطروحات حول فويرباخ والأيديولوجيا الألمانية. هناك بلا شك وفرة من المفاهيم الفويرباخيّة في أعمال ماركس الأولى، كما في حول المسألة اليهودية، وفلسفة الدولة عند هيغل، والمخطوطات الاقتصادية والفلسفية. وفقاً لألتوسير، فماركس في هذه الأعمال «ليس أكثر طليعي فويرباخي يطبّق إشكالية أخلاقية على فهم التاريخ البشري».[3] إنّ مصطلح «إشكالي» إنما يستخدم من قبل ألتوسير بمعنى سياق أو هيكل كليين والذي يشكّل، بامتلاكه لاستقلاليّة خاصة به جنباً مع تماسك داخلي تنظيمي وعلائقي، الأساس الداعم لكوكبة مترابطة من المفاهيم. وإذا ما فُهم هكذا، فالإشكالي هو ما فوق فردي

(1) Louis Althusser، For Marx (London: Allen Lane; New York: Random House، 1969)، pp. 32 - 34.

(2) Heinrich Popitz، Der entfremdete Mensch (Frankfurt: Européiische Verlagsanstalt، 1967)، p. 69.

(3) .Louis Althusser، op. cit.، p. 46

supraindividual؛ إنه أفق مطوّق للفرد، والذي يعبّر ضمنه عن أفكاره. لذا فالفكر الفردي هو دائماً متوضّع داخل إشكالية يستمد منها تصوره للمشاكل وشعوره بالتوجيه. وأي تحول جوهري في الفكر يجب أن يفترض انتقاله من إشكالية إلى أخرى. وفي تطبيقه على ماركس الشاب، فإنّ مفهوم الإشكالية يحمل بعض الصعوبات. وحتى لو كان صحيحاً أن ماركس، في المخطوطات الباريسية، على سبيل المثال، يتحرّك في إطار الأنثروبولوجيا الفويرباخية، فهناك ما يكفي من الأدلة لإظهار أن ماركس، في حين يستخدم مفاهيم مميّزة لهذا الإطار، فهو يضع محتوى مختلفاً فيها. على سبيل المثال، فإن الطريقة التي يفسّر فيها كينونة ـ النوع لا يمكن فهمها إلا بالرجوع إلى فينومينولوجيا هيغل؛ أمّا مفهومه للعمل باعتباره صيرورة خلق ـ ذاتي للإنسان فهو يتجاوز تماماً نطاق الأنثروبولوجيا الفويرباخية. وعلى الأقل في المخطوطات الباريسية، يبدو ماركس أكثر تناغماً إبستمولوجياً مع المبدأ المحرّك لدياليكتيك السلبية عند هيغل.

في ضوء ما قيل للتو (هذه المسألة تُعرض للمزيد من المناقشة في القسم الثالث من هذه المقدمة)، فإنّ التوسير يجانب الصواب تماماً في قوله «إنّ ماركس الشاب لم يكن قط هيغليّاً بالمعنى الدقيق للكلمة». ويبدو أنه يُرجع ذلك أساساً إلى فكرة التفرّد الواردة في مفهومه للإشكالية بأنّه مُقاد إلى موقف لا يمكن الدفاع عنه بإصراره على اللاوجود لتأثير هيغل على ماركس. علاوة على ذلك، كان على ألتوسير أن يؤسس لحقيقة من زعمه. وحتى الآن، فإنّ موقفه حازم فقط: «وهكذا فإنّ النظرية القائلة بأن ماركس الشاب كان هيغلياً، رغم الاعتقاد بها على نطاق

واسع اليوم، فهي بشكل عام أسطورة».[1] لكن مشروع ألتوسير النظري للعمل على خصوصية نظرية ماركس عن طريق تخليصها من التشوهات الأنتروبولوجية واللاهوتية التي تتمحور إلى حد كبير حول مفهوم مخفف للاغتراب يجب النظر إليه كمساهمة مثمرة في البحثية الماركسية. وفي هذا السياق فإن انشغاله بتحديد دقيق للتمايزات المفاهيمية والنظرية التي تضع ماركس بمعزل عن أسلافه يجب الاعتراف بأنه قيّم وجاء في وقته. وكان أنّ هذا الانشغال هو الذي حفّزه على ترجمة كتابات فويرباخ بين 1839 و1845،[2] لأنّ «دراسة مقارنة بين كتابات فويرباخ وأعمال ماركس الأولى تمكّن من قراءة تاريخية لماركس، وفهم أفضل لتطوّره».[3]

بصرف النظر عن كونها ملزمة بتاريخ فكر ماركس، لفلسفة فويرباخ أرضية مشتركة مع الفلسفة الأوروبية المعاصرة بالنظر لرفض هذه الأخيرة الإبستمولوجيا التقليدية. ومنذ أُسست الميتافيزيقيا على يد أفلاطون وأرسطو، فقد كان يُنظر إلى واقعة معينة ليس بوصفها متواجدة ـ ذاتيّاً ومُفَسّرة ذاتياً، بل بوصفها تعتمد على عالم متسامٍ للكينونة يُكشف فقط لعقل طهّر ذاته من العالم الحسي. لقد افتُرض وجود عالم يُطال بالعقل مقابل العالم الحسّي. وهذه الازدواجيّة للحقيقة كان لها النتيجة الإبستمولوجية للتفكير بالذهن والجسد، العقل والوجود، الكينونة والصيرورة على اعتبار أن أحدهما معارض للآخر ـ الذات العقلانية مواجهة للذات الحسيّة. كيف يكون ممكناً وجود تفاعل بين منظومتين مختلفتين تماماً للكينونة؟ كيف تعرف الذات الموضوع؟ الأجوبة المعطاة

(1) Ibid.، p. 35.
(2) Ibid.، pp. 31 - 32.
(3) Ibid.، p. 45. A

لهذه الأسئلة، من أفلاطون إلى هيغل، مختلفة بشكل كبير، لكن المشترك بالنسبة لها كلّها هو الافتراض بأنّ ذاتاً بلا ـ عالم معارضة لموضوع بلا ـ تفكير. الحالة مختلفة حتماً في فلسفة هيغل، لكن حتى هناك فالفكرة والطبيعة تعارض إحداهما الأخرى، وليس ثمة تفسير مرضٍ لكيفيّة خروج الفكرة من ذاتها كطبيعة. في تحليل الكينونة التي هناك Daseinsanalytik عند مارتن هايدغر يتمّ التغلّب على الانقسام التقليدي الذات ـ الموضوع من خلال فهمه للإنسان (الدازاين) على أنّه «كينونة ـ في ـ العالم».[1] إنّ مسألة الإبستمولوجيا التقليدية ـ كيف تخرج الذات العارفة من «عالمها» الداخلي إلى عالم آخر وخارجي للذات ـ هي مسألة ثانوية، لأنها يجب أن تفترض مسبقاً أن الذات تكون هناك (تتواجد). في هذا الافتراض المسبق تظلّ الذات لا جدال فيها، غير مبررة، مبهمة. ويكشف تحليل كينونة الذات أنها تكون في العالم. هذه الكينونة ـ في هي شكل كينونة الدازاين. فالعالم ليس شيئاً يُعطى للدازاين خارجياً، ومن ثم يُكتشف من قبلها من خلال أعمالها الإدراكيّة. العالم بالأحرى ينتمي إلى دستورها الأنطولوجي: إنها دائماً في العالم ولها عالمها داخلها. فويرباخ، أيضاً، يرفض الإبستمولوجيا التقليدية بقدر ما تكون كينونة ـ النوع عنده كينونة والتي هي دائماً ومنذ البداية قد جُعِلت موضوعيّة. إنها تكون ما تكونه فقط من خلال موضوعها. لكن الموضوع لا يتواجد في الصيغة التي يكون موضوع كينونة ـ النوع مستقلاً عنها، أو بوصفه «ذاتويتها it ـ self ـ ness»، وهكذا فإنه نتيجة لذلك فقط تتم معرفتها، اختبارها، أو اعتمادها. ووفقاً

(1) Martin I-Ieidegger, Being and Time, Translated by John Macquarrie and Edward Robinson (Oxford, 1967), pp. '12 - 13.

لفويرباخ، فإنّ شكل كينونة الإنسان هو ذلك الشكل الذي يكون دائماً فيه مع موضوعاته التي هي كينونته المُظهرة.[1]

على الرغم من المسافة التاريخية التي تفصلنا عن فويرباخ، فإنّ فلسفته تمتلك حولها حلقة من العصرية. وهذا صحيح على نحو خاص حين ننظر إليها من خلال العلاقة بحركة المعارضة الراديكالية ليومنا هذا. قد يظهر أنّ المجتمع الصناعي المتقدّم في ممارسته الفعليّة جعل الأهمية النقديّة ـ التحررية لفويرباخ وكأنه قد عفا عليها الزمن. لقد كانت حياة فويرباخ تجريماً مطوّلاً من قبل أرثوذكسية دينية معززة سياسيّاً ونظام سياسي معزّز دينياً؛ لقد كان المجتمع الذي عاش فيه في نواحٍ كثيرة مستبداً، سلطوياً، وزاهداً بشكل بيوريتاني؛ وكان متخلفاً كثيراً عن إنجازات عصر التنوير والثورة الفرنسية. والمجتمع الصناعي المتطور بجنته الحسية من الاستهلاكية الوفيرة، وتأكيده المستمر على المتعة، وصهره للجنسانية والأعمال، «إباحيته» هي العوالم البعيدة عن المجتمع المقيّد في أيام فويرباخ. مع ذلك فمع كلّ «قبوله» للجسد والحواس، للمتعة والحسيّة، لم ينسخ المجتمع الصناعي المتقدّم بأي شكل صورة الحواس ودورها، مفهوم الإنسان المغترب بالكامل الذي يكمن تحت مادية فويرباخ الأنتروبولوجية.

---

(1) انظر الصفحات التالية.

2

فلسفة فويرباخ

كل فلسفة جديدة تستمد مبادئها المتعالية من خلال تخصيص مواقف نقدية ركّز فيها التقليد الفلسفي نفسه. ولا يمكن فهم «الفلسفة الجديدة» لفويرباخ على نحو كافٍ ما لم ينظر إليها على أنها تأخذ نقطة انطلاق لها نقديّة الفلسفة المثاليّة ـ التأمليّة لهيغل. فالهيغلية واسعة الانتشار شكّلت الأفق الفلسفي الذي ولد فيه فكر فويرباخ. ومنذ البداية الأولى كان مسحوباً بشكل لا يقاوم نحو منظومة هيغل، أعظم إنجاز للعمارة الفلسفية منذ أرسطو.

لكن فويرباخ لم يكن يوماً هيغليّاً أرثوذكسياً ولم يكرّس نفسه قط دون قيد أو شرط للهيغليّة. وهناك دليل وافٍ يظهر أن تصوّره الفلسفي لم يُحدّد بالكامل قط بمبادئ الفلسفة الهيغلية. وحتى عندما يعلن فويرباخ أنه تلميذ لهيغل، فهو لا يفعل ذلك دونما تحفظ. لا يغدق فويرباخ على فيلسوف آخر كم المديح الذي يغدقه على هيغل، ومع ذلك لا تبدو علاقته متناقضة بأي فيلسوف آخر كما هي متناقضة مع هيغل. ومنذ المراحل الأولى لتمثّله فلسفة هيغل، هنالك فيه جوهر استقلال مقاوم.

عندما بدأ فويرباخ كطالب في جامعة هايدلبرغ في عام 1823 ـ كان

هيغل يدرّس هناك من 1816 إلى 1818 . فإن أي شخص يقوم بدراسة اللاهوت كان أكثر من مرجح أن يقع تحت تأثير فلسفة ألمانيا بلا منازع في ذلك الحين . الهيغلية. إن محاضرات كارل داوب، وهو أحد أتباع هيغل، قدّمت لدارس اللاهوت الشاب ليس فقط المادة التي اختارها، بل أيضاً فلسفة هيغل. لكن «بعد استيعاب أفضل ما عند داوب العظيم»[1]، سرعان ما أضحى فويرباخ توّاقاً للشروع في أسراره الفلسفية على يد المعلّم نفسه. فانتقل إلى برلين في عام 1824 لقضاء السنتين الأكثر حسماً في حياته الفلسفية.

وبعد فترة وجيزة من بدئه حضور محاضرات هيغل، راح فويرباخ يكتب لأبيه: «ما كان غامضاً وغير مفهوم حين كنت أدرس بإشراف داوب، فهمته الآن بشكل واضح وأدركت ضرورته من خلال عدد قليل من محاضرات هيغل التي حضرتها حتى الآن؛ ما اشتعل فقط في داخلي مثل صوفان، أراه الآن ينفجر مثل ألسنة لهيب مشعة».[2] بحلول عام 1826، كان فويرباخ «قد مرّ على كلّ هيغل. وباستثناء علم الجمال، فقد سمعت كل محاضراته، بل سمعت تلك التي عن المنطق مرتين».[3] إن اهتمام فويرباخ بمنطق هيغل لا بد أن يحظى بتنويه خاص، كما سنرى لاحقاً، لأنّ انفصاله النهائي عن الفلسفة الألمانية المهيمنة ـ موثّق في عام 1839 من خلال عمله نحو نقد لفلسفة هيغل ـ كان سيستمد مبرراته من نقدية للمنطق الهيغلي. وفي تلك الآونة، يحدّد فويرباخ المنطق بطريقة

(1) انظر النصوص اللاحقة.
(2) الهامش السابق.
(3) الهامش السابق.

هي الأكثر فهماً على أنه «مجموعة قوانين corpus iuris، مجموعة بحوث الفلسفة pandects»، على أنه يحتوي على «كل الفلسفة وفقاً لمبادئها من الفكر ـ القديم والحديث» وبأنه «عرض لمنهجيته [هيغل]».[1]

قبل أن يطوّر فويرباخ موقعاً فلسفياً خاصّاً به، أعرب في بعض الأحيان عن بعض شكوك حول العلاقة في منظومة هيغل بين المنطق وفلسفة الطبيعة. هذه الشكوك تنذر أيضاً بوجهة النظر المميزة للطبيعة في فلسفته كاملة التطوّر. وحتى قبل أطروحته للدكتوراه، De ratione una، universali infinita، فقد تعرّض لهجوم عنيف من قبل شك جوهري بشأن جدوى الانتقال من الفكرة الهيغلية إلى الطبيعة: «كيف تكون الفكرة مرتبطة بالكينونة، والمنطق بالطبيعة؟ هل إنّ الانتقال من المنطق إلى الطبيعة شرعيّ؟ أين تكمن الضرورة أو السبب لهذا التحول؟»[2] هذه الشكوك موجهة ضد القسم 244 من موسوعة هيغل الذي ينص على ما يلي: «الفكرة التي هي مستقلة أو لأجل ذاتها، حين يُنظر إليها من نقطة وحدتها مع ذاتها هذه، هي إدراك، أو حدس، أما الفكرة التي يجب أن تُدرك فهي الطبيعة. لكن كحدس فالفكرة مغطاة بالسمة أحادية الجانب للمباشرية، أو للسلب، بوسيلة من تفكير خارجي. لكن الفكرة حرة تماماً؛ وحريتها تعني أنها لا تمرّ فقط في الحياة، أو كإدراك محدود يسمح للحياة أن تظهر ذاتها فيه، لكنها في حقيقتها المطلقة تصمّم على العنصر لعنصر خصوصيتها، أو لعنصر أول توصيف والكينونة الأخرى، الفكرة الفورية،

(1) الهامش السابق.
(2) الهامش السابق.

كانعكاس لها، بأن يخرج ذاته بحرية من ذاته كطبيعة»[1]. وفي وقت لاحق، في كتابه مقولات أولية حول إصلاح الفلسفة، كان فويرباخ سيغفل بشكل غير رسمي هذا بوصفه لاهوتاً خفياً: «في نهاية عمله المنطق، تصل الفكرة المطلقة حتى إلى اتخاذ قرار غامض لتوثّق بيديها هبوطها من سماء لاهوتية».[2]لكن في هذه المرحلة، يردّ فويرباخ بطريقته المميزة بأنها ثاقبة وحادة: «إذا لم تكن الطبيعة موجودة، فالمنطق، هذه العذراء النقيّة، سوف لن يكون قادراً على إنتاجها من ذاته».[3] في رسالته إلى هيغل، التي كتبت في عام 1828 وأرسلت معها نسخة من رسالته لأطروحة الدكتوراه، يتحدّث فويرباخ عن نفسه كتلميذ مباشر لهيغل. يؤكّد الحواريّ الشاب لمعلّمه أنّ أطروحته «تعيش وتمتلك كينونتها في الروح التأمليّة»؛ أنها كانت «نتاجاً... لدراسة والتي دُعِمت باعتماد حر... حي، وجوهري (مقابل شكلاني) لتلك الأفكار والمفاهيم التي هي من مضمون أعمالك وخطابك الشفوي على حدّ سواء ومن ثم تمثّلها»، أنها «تحمل آثاراً من نوع من التفلسف الذي يمكن تسميته على أنه إدراك للفكرة والصيرورة ـ الدنيوية لها، الـensarkosis أو تجسد اللوغوس الصافي». ومع ذلك، فهو يؤكّد هنا على مبدأ «الحسيّة» ـ مفهوم مفتاحي في فلسفته لاحقاً ـ حين يقول إنّه كان يفضّل رؤية الفكرة ليس باعتبارها معلّقة فوق الحسّي والظاهراتي، بل بالأحرى باعتبارها نازلة من «سماء نقاؤها عديم اللون» وصولاً إلى المخصص. أيضاً، فإنّ روح فويرباخ المعادية للمسيحية إنما

(1) The Logic of Hegel, Translated by William Wallace (Oxford and New York: Oxford University Press, 1874), p. 328.

(2) انظر النصوص اللاحقة.

(3) الهامش السابق.

تجد تعبيراً عنها في ملاحظته القائلة إنّ المسيحية لم تعد ديناً مطلقاً، إنها كانت مجرّد «نقيض للعالم القديم بقدر ما اختزلت الطبيعة إلى وجود خال من الروح».[1]

إنّ عدم رضا فويرباخ الذي أعرب عنه بشكل متقطع عن فلسفة هيغل يفترض شكلاً لنقديّة منهجية وواثقة من نفسها في عمله نحو نقدية لفلسفة هيغل الذي ظهر في عام 1839 في الكتاب السنوي Jahrbucher لأرنولد روغه، حيث نجده يعلن رفضه للهيغليّة. ويواصل فويرباخ في إظهار أن الصفتين الأكثر تمييزاً للهيغلية هما أيضاً السمتان الأكثر إثارة للشكوك ـ اعتمادها على التأمل وسعيها نحو المنظومة. ومن أجل تقدير أهمية نقد فويرباخ، من الضروري أن نتعرّف عمّا يفهمه هيغل من التأمل والمنظومة. وهذا لسوء الحظ ليس بالمهمة السهلة على الإطلاق، خاصة في ضوء المبدأ المنهجي الخاص بهيغل القائل إنّ المعرفة الفلسفية لم يكن ممكناً أن تُروى في صيغة نتيجة عارية «كما لو أنها طلقة من مسدس»، لكن كان يجب أن تُقدّم على أنها عملية لصيرورتها، لأنّ «الميل هو مجرّد انجراف والذي يظل مفتقراً للواقعية؛ والنتيجة العارية هي الجثمان الذي خلّفه الميل وراءه».[2]

من وجهة نظر حساسية فلسفية معاصرة، التأمل هو مصطلح تحقير. التأمّل هو كل تفكير الذي هو منقطع عن الواقع التجريبي ومن ثم فهو ذاتي بحت، كل ما ليس له علاقة بالحقائق الموضوعية. ولأنه مهمل

(1) Ludwig Feuerbach, Kleine Schriften (Frankfurt: Suhrkamp, 1966), pp. 7135.

(2) Hegel: Texts and Commentary, Translated by Walter Kaufmann (Garden City: Anchor Books, Doubleday, 1965), p. 10.

بعنف لحقائق الواقع، فقد كان فارغاً وتعسفياً. وبهذا المعنى ففلسفة هيغل بعيدة كل البعد عن كونها تأملية: إنها ليست تعسفية، ولا ذاتية، وليست لا علاقة لها بالواقع التجريبي. على العكس تماماً، إنها موجهة بدقة إلى واقع عياني؛ وهي تجريبية على نحو مدهش بسبب الثروة الهائلة من المادة التاريخية ـ التجريبية العيانية التي أخذت صيغة لها، بسبب اختراقها واجتياحها المفاهيمي الهائل. التأمّل عند هيغل هو نظرية للواقع، وعلى هذا النحو، فهو متطابق مع قوة العقل على تجاوز كل الذي يقدّم نفسه للفهم العادي على أنه ثابت، معزول، ومحدد بفردانيته الخاصة. وفي تجاوز ثبات الفرد، يعرّي الفكر التأمّلي تلك الكليّات التي تعطي معنًى وتعريفاً لظاهرة الفردية. وبهذا المعنى، فإن كل النشاط النظري تأمّلي.

ولعل أفضل طريقة لفهم ما يعنيه هيغل بالتأمل ستكون باستدعاء توصيفه للفلسفة. فبمعنى محدد، الفلسفة الهيغلية هي التعبير ـ الذاتي المفاهيمي للعقل. «وكون الفلسفة واحدة ولا يمكن أن تكون غير واحدة إنما يستند على حقيقة أن العقل بحد ذاته هو واحد»[1]. العقل الواحد يعبّر عن ذاته في فلسفة واحدة. لكن يمكن أن يظهر بسهولة أنه ليس ثمة فلسفة واحدة، بل بالأحرى فلسفات مختلفة وعديدة. مع ذلك، وفقاً لهيغل، فهذا يصح فقط من منظور الفكر الذي يبقى مقيداً بتحديدات ثابتة لمفاهيم وبتمايزاتها عن المفاهيم الأخرى. الفكر هو الفكرة التي تنتج فقط تحديدات محدودة وتتحرّك داخلها[2]. إن منظومة هيغل الفلسفية،

(1) Hegel, Sämtliche Werke, Jubiläumsausgabe, 3rd. Edition, Bd. I (Stuttgart: Fr. Frommanns Verlag, 1949 - 59), p. 174.

(2) Cf. Hegel's Science of Logic, Translated by A. V. Miller (New York: Humanities Press; London: Allen & Unwin, Ltd., 1969), p. 610.

كما يفهمها مهندسها المعمار، إنما احتوت في ذاتها ـ بصيغة [1] sublated بالطبع ـ كلّ الفلسفات السابقة بقدر ما تشكّل الحركة ـ الذاتية للفكرة، وسيلة للفلسفة بحد ذاتها، ومن ثم للعقل أيضاً. هذه الحركة الذاتية للفكرة هي وحدة داخلية تجمع كلّ الفلسفات معاً. يقول هيغل، «كل فلسفة هي كمال في ذاته، فهي تحتوي، مثل عمل فنيّ أصيل، كليتها في داخلها»[2].

وهكذا، فإنّ فلسفة معينة، والتي توجد كما هي الحال في شكل من أشكال الخصوصية التاريخية، ليست سوى فلسفة بحد ذاتها ـ الفلسفة المعرّفة ـ ذاتياً التي تقدّم ذاتها في مرحلة معينة من التعبير الذاتي المفاهيمي. يقول هيغل: «لكن إذا كان المطلق ـ مثل العقل بوصفه الشكل الذي يظهر فيه ـ هو واحد والشيء ذاته أبديّاً، كما يكون دون شك، عندئذٍ فإنّ كل عقل معيّن تاريخياً والذي ينظر إلى ذاته ويدركها، ينتج فلسفة حقيقية ويقرر مهمة والتي تشبه قراره، هي الشيء نفسه في جميع الأوقات. لأن العقل المدرك ـ ذاتياً عليه أن يعمل في الفلسفة مع ذاته وحدها، فكليّة عمله، مثل نشاطه، تكمن في ذاته؛ وبالنظر إلى الجوهر الداخلي للفلسفة ليس ثمة أسلاف ولا خلفاء».[3] تنبع الفلسفة ممّا يدعوه هيغل الأصالة الحيّة للروح بقدر ما تفدي الروح جوهر الفلسفة من الخصوصية التاريخية لصيغة مظهرها. هذه الخصوصية التاريخية، إذا جاز القول، هي هيئتها التي هي مسجونة فيها. وفي صيرورة تشكيلها، الفلسفة، أي، الشكل الذي

---

(1) أن ينفي أو يزيل (كعنصر في صيرورة دياليكتيكية) لكن يحافظ عليه كعنصر جزئي في الجمعية. ـ مترجم عربي.

(2) Hegel, Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1962), p. 12.

(3) Ibid., p. 10.

يظهر فيه المطلق، تُقطع عن المطلق تحديداً لأنها أخذت صيغة ظاهراتية ثابتة. يتشكّل «جهد الفكرة» من تمييع الصيغة المخثّرة للمنظومة التي تُسترد بها الحركة الحيّة للمطلق والفكرة. إن الفُرجَة بين الصيغة المخثّرة تاريخيّاً لمنظومة ما وحياة المطلق تُعيّن من قبل هيغل كانقسام،[1] والذي تنشأ منه الحاجة إلى فلسفة ما. فقط بخروجه من صيغته الظاهراتية، أي، من منظومة معينة للفلسفة، يعيد العقل توطيد اتصاله مع المطلق. إن الهمّ الأوحد للعقل هو التغلّب على الانقسام بين المطلق ومجمل الحدود؛ أي، منظومة نوعية للفلسفة. يقول هيغل، «بالنسبة للعقل، الذي يجد الوعي وقد سُجن في الخاص، يصبح تأمّلاً فلسفياً فقط بقدر ما يرتفع بنفسه لنفسه ويتعهد بنفسه لنفسه وللمطلق، موضوعه».[2] وهكذا فالتأملات الهيغلية هي الفعالية النظرية للعقل بمعنى أن المطلق يدرك هويته الذاتية في تجلياته الظاهراتية.

المطلق هو الذات بلا منازع في فلسفة هيغل. إنه مبدأ الهويّة الكامن خلف كلّ التعددية الظاهراتية ـ التاريخية، والفلسفة هي الإدراك لحركته في التحقيق ـ الذاتي التقديم ـ الذاتي. الفلسفة الهيغلية جوهرياً هي منظومة بقدر ما تكون فئات المطلق (منطق)، اغترابها الذاتي في الطبيعة (فلسفة الطبيعة)، التغلّب على اغترابها في الوعي الذاتي (فلسفة الروح الذاتيّة)، وإضفاء الصفة الموضوعية على الروح الذاتيّة من جديد في الثقافة والدولة (فلسفة الروح الموضوعية) إنما تشكّل كلية ديناميكية أو منظومة والتي كلّ اللحظات فيها تكون بوساطة المطلق المتطابق ذاتياً ـ

(1) Ibid., p. 12 E

(2) Ibid., p. 11.

هوية في الاختلاف. إن حركة المطلق ليست خطيّة، بل دائريّة. إنه لتوه في البداية ما يصبح في النهاية: نهايته محتواة في بدايته. إن الفرق بين البداية والنهاية هو فقط الفرق بين الفورية والتوسطيّة. ومعتمدة في البداية على التوتر المركّز لعموميتها المطوية، غير المتمايزة، فإنها تعبر من خلال لحظات صيرورتها ـ طبيعة، إدراك ـ ذاتي، عقل، وروح ـ لتعود إلى ذاتها كفكرة، الوحدة المطلقة للفكرة والموضوعانية؛ بوصفها الروح المطلقة التي تكون في ذاتها ولأجل ذاتها، أي، المطلق المستوعب لذاته في الغنى المطوي لمحتواه الداخلي.

وهكذا، فالمفهوم الهيغلي للمنظومة إنما يعتمد على الافتراض القائل إنّ كل الصيغ المختلفة التي تتواجد فيها الحقيقة الطبيعية والروحية هي عمليات إضفاء للصفة الموضوعية على ذات متطابقة ـ ذاتياً. وإذا كانت كل عمليات إضفاء الصفة الموضوعية ـ وبغض النظر عن مستوى التعبير ـ متعلّقة بالذات نفسها، فهي لا بدّ أن تنتمي في نهاية الأمر إلى وحدة عضوية، لا بدّ أن تُحاكِ في منظومة من التماسك الداخلي. إن مفهوم المنظومة بوصفه الوحدة المفاهيمية للتناقضات مُستلزم بمفهوم الهويّة الذي يُتوسط به مع ذاته بالضد والتناقض. المنظومة الهيغلية هي الكليّة الشاملة للحظات المطلق في إدراكه ـ الذاتي المتقدّم. والمطلق غائي بمعنى أنه يكون هدفه الذي يُدرك، مع أنه معطى لتوه في البداية، فقط في النهاية بعد أن يمرّ من خلال المراحل الضرورية لعمليات جعله حقائق فعلية، مراحل تشكّل منظومة متصاعدة من الصيغ الأدنى للطبيعة اللاعضوية إلى الشكل الأعلى للروح المطلقة. الفلسفة الهيغلية هي أوديسا المطلق. إنها التقديم لصيرورة إدراك ـ الذات عند المطلق. فهيغل

ينظر إلى كل الواقع ـ الطبيعي، البشري، والفكري ـ في علاقته بالمطلق: إنه من أجل المطلق.

ووفقاً لفويرباخ، فإن منظومة هيغل «تعرف فقط التبعيّة والتعاقب؛ والتنسيق والتعايش غير معروفين بالنسبة لها».[1] وتمرّ صيرورة الكشف ـ الذاتي للمطلق عبر سلسلة من المراحل المتعاقبة حيث تُدمج مرحلة سابقة في مرحلة تالية، لتفقد من ثم استقلاليتها وتحكّمها الذاتي؛ وتصبح حقيقتها الجوهرية خاضعة لحقيقة أعلى للمرحلة التالية. إن صيغ الحقيقة إنما تُدمج ضمن هرمية إظهارات المطلق، وهكذا بحيث يحرز وجودها الخاص الصفة «من ـ أجل». وبهذا المعنى فإنّ فويرباخ ينتقد طريقة هيغل باعتبارها جعلت أساسها في «زمن حصري»، أي، في حركة متصاعدة بشكل حصري والتي لا تعود أبداً إلى اللحظات التي عبرت. ولذلك فالطريقة الهيغلية غريبة عما يسميه فويرباخ «تهاون الفراغ»، لأن الفراغ يتيح لجميع الأشياء أن تتعايش دون أن يكون لأحد الأشياء الحق بأن يتواجد مُنتهكاً من قبل آخر؛ فعلاقة الأشياء واحدها بالآخر في الفراغ هي علاقة تنسيق أكثر منها علاقة تبعية. وعلى وجه الدقّة فإنّ ظواهر الواقع في الحفاظ على استقلالياتها الذاتية الخاصة بها هي التي كان فويرباخ مهتماً بأكثر ما يمكن لتوطيد أسسها، والتي تهمل في الكليّة الهيغلية. يقول فويرباخ: «مما لا شك فيه أنّ المرحلة الأخيرة من التطور هي دائماً الكليّة التي تتضمن في ذاتها المراحل الأخرى، لكن لأنها هي ذاتها وجود زمني محدد وتحمل من ثمّ طابع الخصوصية، فإنها لا يمكن أن تضمّ في ذاتها وجودات أخرى دون مص لنخاع حياتها المستقلّة بالذات ودون سلبها للمعنى الذي يمكنها أن تمتلكه بحريّة تامة فقط».

(1) انظر العمل الحالي.

على النقيض من فلسفة هيغل، فالطبيعة تضفي معالجة جديدة للأمور بقدر ما «تجمع بين الميل المَلَكي للزمن وحريّة الفراغ». ومن المؤكد أن هناك تعاقباً في الطبيعة، لأن هنالك تطوّراً فيها. لكن في الطبيعة، فإنّ حقيقة النبات ليست الزهرة فحسب؛ فالورقة تنتمي على نحو متعادل إلى حقيقته. ومن هنا جاءت ملاحظة فويرباخ القائلة: «لذلك فمراحل تطوّر الطبيعة ليس لها بأي حال من الأحوال معنى تاريخي فقط. إنها في الواقع لحظات، لكنها لحظات شمولية آنية للطبيعة وليست شموليّة معينة وفردية والتي هي ذاتها كانت ستبدو مجرّد لحظة من الكون، أي، من شموليّة الطبيعة».

يقول فويرباخ، إنّ الفلسفة الهيغلية، هي في ذاتها ظاهرة تنتمي إلى العالم، ومن ثمّ يجب أن تصالح ذاتها مع الوضعية الأكثر تواضعاً بأن تكون مجرّد فلسفة خاصة، «تجريبية» ـ أي، مُعطاة بشكل تجريبي. وهذا لا يعني التقليل من شأن عظمتها وأهميتها الغامرتين. فويرباخ إنما هو فقط على استعداد للاعتراف أيضاً أن فلسفة هيغل «متميزة عن جميع الفلسفات التي سبقتها بشخصيتها العلمية الصارمة، شموليتها، وثرائها الفكري غير القابل للجدل». أو: «هيغل هو الفنان الفلسفي الأكثر براعة»، وعروضه، جزئياً على الأقل، هي نماذج غير مسبوقة لمعنى الفن العلمي، وبسبب لصرامتها، فهي وسيلة حقيقية لتعليم الروح وانضباطها». لكنها لا تستطيع أن تكون»الواقع المطلق لفلسفة الفكرة». وكتعبير معين للذهن البشري، لا تستطيع أن تكون تعبيره المطلق؛ فكونها ظاهرة من هذا العالم، فهي محددة بقوانين هذا العالم: «إن كلّ من يدخل الزمان والمكان يجب أن يُخضع نفسه لقوانين الزمان والمكان. فإلـه الحد يقف حارساً عند مدخل

العالم. الحدّ الذاتي هو شرط الدخول. فكل ما يصبح حقيقياً، يصبح كذلك فقط كشيء محدّد. إنّ تجسّد النوع بكل وفرته في الفردانية الواحدة كان سيبدو معجزة مطلقة، تعليقاً عنيفاً لكل قوانين الواقع ومبادئه؛ كان سيبدو بالفعل نهاية العالم».

لكن بصرف النظر عن المبدأ العام المطبّق أعلاه، هناك، كما يقول فويرباخ، اعتبارات أخرى تجعل من المستحيل على الهيغلية أن تزعم بأنّ لها مكانة الفلسفة المطلقة. فمن ناحية، لقد جاءت إلى الوجود في مرحلة زمنية معينة؛ أي، في سياق تاريخي معين محدّد بالتقليد الفلسفي أو بمستوى محدد من التفكير وقفت عنده البشرية وقتها. وكما يقول فويرباخ: «كل الفلسفة تنشأ... كإظهار لزمنها؛ فأصلها يفترض مسبقاً زمنها التاريخي». وأي شيء يجب أن يفترض مسبقاً شيئاً آخر لأجل وجوده لا يمكنه أن يزعم أنه مطلق. لكن هنالك معنى آخر تزعم فيه الفلسفة الهيغلية أنها بدأت دون افتراض مسبق من أي نوع كان ـ إنها تنطلق من الكينونة البحتة. بكلمات أخرى، إنها تزعم أنها انطلقت من البداية، وبحد ذاتها، لأن الكينونة ليست نقطة انطلاق محددة، بل بداية مطلقة بقدر ما تكون شرط كل نقاط البداية المحددة. وهكذا، فالفلسفة الهيغلية «تبدأ من ذلك الذي هو في ذاته البداية». يسعى فويرباخ لهدم هذا الزعم أولاً من خلال إظهار أن فكرة صنع بداية مطلقة في الفلسفة هي ذاتها محددة بتقليد الفلسفة الميتافيزيقية التي سعت على الدوام، منذ أفلاطون وأرسطو، لإقامة مبدأ أول كنقطة انطلاق لإدراك الواقع في حقيقته. لذلك، من السهل أن نرى أنه في الزعم بالبدء دون افتراضات مسبقة مهما كانت، أي، في صنع بداية مطلقة، فإنّ هيغل مقيّد في الواقع

«بالسؤال القديم حول المبدأ الأول للفلسفة»، ومن ثم «توثيق محدودية فلسفته بالتقليد الفلسفي. وحتى الضرورة عند هيغل بأنّ الفكرة المعرّفة ـ ذاتياً تشكّل منظومة، إنما هي محدّدة بالحاجة في التقليد الفلسفي إلى معرفة وواقع منظمين، تقليد «مهتم أساساً... بالمنظومة الشكلانية وليس بالواقع». ثانياً، يقول فويرباخ إنّ المنطق الهيغلي لا يبدأ بكينونة حقيقية، بل فقط بفكرة عن الكينونة. وبدلاً من صنع بداية حقيقية، يوثّق هيغل فقط المدى الذي هو محدّد به من قبل الفكرة الميتافيزيقية حول المبدأ الأول. يسأل فويرباخ: «أليست فكرة الابتداء في حد ذاتها تخضع للنقد؟ هل هي صحيحة آنياً وصالحة على نحو شامل؟ لماذا يجب أن لا يكون من الممكن بالنسبة لي التخلي في البداية عن فكرة البداية، وبدلاً من ذلك، أتوجه مباشرة إلى ما هو حقيقي؟ يبدأ هيغل من الكينونة؛ أي، من فكرة عن الكينونة أو من كينونة تجريدية. لماذا يجب أن لا أكون قادراً على البدء من الكينونة ذاتها، أي، من كينونة حقيقية»؟ وهذا التمايز بين فكرة الكينونة أو الكينونة المجردة، والكينونة الحقيقية هو نقطة أرخميدس التي تعهد فويرباخ أن يقلق منها الفلسفة الهيغلية.

تنطلق فينومينولوجيا هيغل، «علم الروح المظهرة»،[1] من الوعي التجريبي، المحسوس، المُعتبر «معرفة مباشرة بالمعنى الدقيق للكلمة».[2] إن نتيجة «التفكّر الفينومينولوجي» هي «الفكرة كمعرفة صافية»، وأنها «حددت ذاتها بأن تكون اليقين الذي أصبح حقيقة،

(1) Hegel's Science of Logic, Translated by A. V. Miller (New York: Humanities Press, 1969), p. 68.

(2) Ibid., p. 69.

اليقين الذي، من ناحية، لم يعد الموضوع أمامه بل وضعه في داخله ـ يعرفه بأنه ذاته الخاصّة ـ ومن ناحية أخرى، تخلّى عن معرفة ذاته كما عن شيء يواجه الموضوع، الذي لا يوجد منه غير الفناء؛ لقد جرّد نفسه من هذه الذاتية وهو متوحد مع اغترابه ـ الذاتي»[1] المنطق من ناحية أخرى يبدأ ليس من المعرفة المباشرة، بل من «آنية بسيطة» لكينونة صافية. ونتيجة المنطق، العلوم البحتة، أي، «المعرفة الصافية بالمدى الكامل لتطوره»،[2] هي أيضاً الفكرة.[3]وشجار فويرباخ مع هيغل مفاده أن فكرة بداية مطلقة، في الفينومينولوجيا والمنطق على حدّ سواء، ليست كذلك البتة؛ «يخلص العلم بهذه الطريقة إلى استيعاب فكرته الخاصّة عل أنها فكرة صافية والتي تكون ما تكونه الفكرة».[4] إن صراع فويرباخ مع هيغل مفاده أن فكرة بداية مطلقة، سواء في الفينومينولوجيا أو المنطق، ليست كذلك البتة؛ فالبداية ليست دون افتراضات مسبقة بأية حال. الفكرة هي هناك حقاً في بداية فلسفة هيغل كافتراض لها والذي لا يرقى إليه الشك. في البداية سواء من المعرفة المباشرة، أو من الكينونة الصافية، يبدأ هيغل فعلاً من الفكرة: «كون نقطة البداية هي الكينونة فهو فقط مبدأ شكلاني، لأن الكينونة هنا وليست نقطة الانطلاق الحقيقية، ولا الأساسية حقاً. نقطة البداية أُمكن تماماً أن تكون الفكرة المطلقة أيضاً لأنها كانت يقينية لتوها، حقيقة آنية بالنسبة لهيغل قبل أن يكتب

(1) .Ibid.، p. 69

(2) Ibid.، p. 69.

(3) F. Nicolin and O. Pöggeler، eds. Enzyklopädie der Philosophen Wiaaenschaft، 1830 (Hamburg: Felix Meiner Verlag، 1959)، p. 243.

(4) F. Nicolin and O. Pöggeler، eds.، Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften، I830 (Hamburg: Felix Meiner Verlag، 1959)، p. 243.

المنطق؛ أي، قبل أن يمتلك شكلاً علمياً للتعبير عن أفكاره المنطقية. الفكرة المطلقة ـ فكرة المطلق ـ هي يقينها الأكيد الخاص بها بوصفها الحقيقة المطلقة. إنها تفترض نفسها مقدّماً باعتبارها حقيقية؛ فذلك الذي تفترضه الفكرة باعتباره الآخر، يفترض مسبقاً وفقاً لجوهره الفكرة مرة أخرى. وبهذه الطريقة، يبقى الدليل مجرّد دليل شكلاني ليس إلا»[1]. إن الافتراض الذي لا جدال فيه «وغير النقدي» لحقيقة الفكرة هو الـ fait accompli[الصفقة المتممة] الهيغلية التي هي مشوهة فقط بفكرة بداية دون افتراضات مسبقة في بداية المنطق. وهكذا، فإن طريقة هيغل، من حيث تقديمه لصيرورة الفكرة المطلقة، ليست سوى محاولة لإطلاق الفكرة «من حدود التصور الفكري الذاتي» من أجل إثبات أنها «وجدت أيضاً لأجل الآخرين». وهكذا، فالطريقة الهيغلية هي «التعبير عن هذه الضرورة التي لزوم لها، عن هذه الضرورة الضرورية التي يمكن الاستغناء عنها أو التي يمكن الاستغناء عنها». الكينونة الهيغلية ليست نقيضاً للفكرة، لأنها بالفعل يقينية الفكرة، «لا شيء سوى الفكرة في آنيتها». الفكرة لا تثبت حقيقتها من خلال آخر حقيقي. وحين تكون الكينونة ذاتها هي الفكرة، فالنقيض ما هو إلا نقيض شكلاني. فالكينونة بمعنى المنطق الهيغلي تناقض بشكل مباشر الكينونة بمعنى «تصوّر العقل التجريبي والعياني». ووفقاً لفويرباخ يتم الوصول إلى الكينونة المنطقية فقط عبر انفصال فوري عن الإدراك الحقيقي. وهذا لا يشمل نقديّة لهيغل فحسب، بل لكل الفلسفة الحديثة من ديكارت وسبينوزا فصاعداً والتي تُتهم من قبل فويرباخ بأنها تصنع «انفصالاً دون وساطة

(1) انظر بداية الكتاب.

مع الإدراك الحسي» و«اعتبارها لذاتها أمراً مسلماً به جدلاً بشكل فوري». ومن أجل استخدام صيغة متأخرة لفويرباخ، يجب أن لا تبدأ الفلسفة بذاتها بل باللا ـ فلسفة.

وفقاً لفويرباخ، على الفكر أن يأخذ بحسبانه الآخر خاصته: آخر الفكر هو الواقع الحسي المتواجد باعتباره «هذه ـ الكينونة»، باعتباره haeceitas [يمكن ترجمته بمعنى «الهذهية thisness»، والتي تشير إلى صفات شيء يجعل من نفسه «شيئاً معيناً» ـ مترجم عربي]. على سبيل المثال، في الفصل الأول من عمله الفينومينولوجيا، لا يقوم هيغل «بدحض الـ«هنا» التي تشكّل موضوع الوعي الحسي، أي، موضوع متمايز بالنسبة لنا عن الفكر النقي؛ إنه فقط يدحض الـ«هنا» المنطقية، «الآن» المنطقية. إنه يدحض فكرة «هذه ـ الكينونة». الفينومينولوجيا والمنطق يبدآن «ليس «بالكينونة ـ الأخرى» للفكر، بل بفكرة «الكينونة ـ الأخرى» للفكر».

وبقدر ما يسلّم هيغل جدلاً بموضوع فلسفته ـ المطلق ـ فإنّ فلسفته تهتم فقط بالشكل الذي يقدّم به المطلق ذاته. لا ينشئ هيغل محتوى فلسفته بطريقة نقدية وجينية. ويقدّم فويرباخ طريقته الجينية ـ النقديّة على أنها ضدّ الطريقة التأمليّة لهيغل التي بالنسبة لها تنتمي كلّ التناقضات فقط إلى صيغة المطلق التي تقدّم ـ وفقاً لفويرباخ «على نحو غير نقدي» ـ بوصفها متطابقة مع ذاتها. إن الطريقة الجينية ـ النقديّة «لا تثبت عقائدياً» أو تنتحل عقائدياً موضوعاً، «بل تفحص أصله» ـ «مسائل ما إذا كان الموضوع موضوعاً حقيقياً، مجرّد فكرة، أو مجرد ظاهرة نفسية». فلسفة المطلق، وفقاً للتشبيه الذي يستخدمه فويرباخ، قابلة لأن تُقارن بالمنظور اللاهوتي للطبيعة الذي يعتبر المذنبات أو ظواهر غريبة أخرى عمل الله

على الفور، في حين إن الطريقة الجينيّة ـ النقديّة أقرب إلى طريقة المنظور العلمي للطبيعة وسلوك الظواهر، على سبيل المثال، أن جوز المرار تنتجه لدغة حشرة وليس الشيطان. من أجل مزيد من التوضيح للطريقة الجينية ـ النقديّة، يأخذ مفهوم العدم كمثال، مفهوم ينشأ فقط حيث تكون هذه الطريقة معوزة. يقول فويرباخ إنّ «الفكر لا يمكن أبداً أن يتجاوز الكينونة، لأنه لا يمكنه أن يتجاوز نفسه، لأن العقل يتكون فقط من افتراض كينونة، لأنه فقط هذه الكينونة أو تلك يمكن أن تكون فكرة، لكن ليس بدايات الكينونة فحسب». ليس للكينونة بداية؛ إنها ببساطة هناك. إنّ افتراض العدم هو فعل «اعتباطية وعدم مطلقين». ومفهوم العدم ليس سوى نتاج فكر مغلّف في ذاته، والذي هو غير قادر على تبرير نفسه في أسنان واقع مناقض، المصدر الحقيقي للفكر ومحتواه. الحقيقة لا تسمح لمفهوم العدم بالظهور. وبهذا المعنى، العدم هو حدّ العقل، لأن العدم هو غياب كل عقل. إنّ وظيفة الطريقة الجينيّة ـ النقديّة هي أن يطبّق الاختبار الحمضي للحقيقة على مضمون الفكر، أن يُفحص ما إذا كان مفهوم يمتلك جذوره في الحقيقة؛ أي، في الحقيقة العيانية، المحسوسة أم لا.

وعلى النقيض من كامل الفلسفة الحديثة، لكن على وجه الخصوص الفلسفة المثالية التأمليّة لهيغل التي تنطلق من الفكر وتختزل الواقع الحسي إلى حالة ثانوية، مشتقة عن غيرها، يدافع فويرباخ عن فكرة فلسفة جينيّة ـ نقديّة تجد مبادئها الأساسية في «الأسس والأسباب الطبيعية للأشياء». إن همه العميق هو إظهار أنّ الفكرة تمتلك بداياتها في الكينونة الحقيقية، إن الكينونة الحقيقية لا يمكن أن تُشتق من الفكر أو تنحلّ فيه. وتتكوّن الوظيفة النقديّة للفلسفة من ضمان أنّ الفكر ليس منفصلاً عن

أساسه الحقيقي، الطبيعي: «الفلسفة هي علم الواقع في حقيقته وشموليته. مع ذلك، فالحقيقة الشاملة لكلّ شيء المتضمنة كل شيء هي الطبيعة (مأخوذة بالمعنى الشمولي للكلمة)». في واحدة من تلك الصيغ التي جعلها ماركس له واستخدمها لاحقاً ضد» غازي الفلسفة القديمة» نفسه، يقول فويرباخ: «يمكن أن نجد أعمق الأسرار في أبسط الأشياء الطبيعية، لكن الخيالي التأملي يدوسها بقدميه، في تلهفه للماوراء». ما يعزم فويرباخ على تحقيقه في عمله نحو نقدية لفلسفة هيغل هو عتق الطبيعة من الإخضاع المثالي ـ المتعالي، وإضافة إلى هذا استعادتها لواقع مستقلّ، أوّلي. إن طبيعة أوليّة، مستقلّة، خاضعة لعملية محايثة immanentized، ومعادية للميتافيزيقا هي المبدأ الأساسي لفلسفة فويرباخ الذي يقيم عليه أنتروبولوجيته، أي، نظريّة الطبيعة وجوهر الإنسان.

يقدّم فويرباخ عرضاً منظمّاً لأنتروبولوجيته في المقدمة إلى جوهر المسيحية، العمل الذي ظهر عام 1841، وقدّم فويرباخ كمحرّر من طغيان منظومة هيغل. وفي كلمات لإنغلز استشهد بها مراراً: «لقد كُسِرَت التعويذة، فُجِّرت «المنظومة» وأُلقي بها جانباً... على المرء أن يختبر بذاته الأثر التحرري لهذا الكتاب من أجل أن يحصل على فكرة عنه. كان الحماس عاماً؛ فأصبحنا جميعاً في وقت واحد من أتباع فويرباخ»[1]. إن السبب الكامن خلف هذا التحوّل هو، بالطبع، إعادة الاتحاد الذي أعلنه لطبيعة منعتقة من تقيدها بمنظومة واقع مظلمة، أدنى، لا حقيقة لها كي يتمّ التغلّب عليها وتجاوزها من قبل عقل نقيض، وإنسان باعتباره كينونة وفرة قادر على سكب ذاته في ثراء لا حصر للدين، الفن، والفلسفة. وقد أظهر

(1) Marx/Engels, op. cit., p. 368.

جوهر المسيحية أنّ وفرة الإلـه هي وفرة الإنسان، لأنّ موضوع الإنسان «هو كينونته المُظهرة، أناه ego الحقيقية، الموضوعية».

من أجل التوصل إلى خصوصية كينونة الإنسان، ينطلق فويرباخ من التمايز بين الإنسان والحيوان. إنّ ما يميّز الإنسان عن الحيوان ـ فرقه النوعي differentium specificum ـ هو وعيه. وبعد ما عرفناه عن موقف فويرباخ المعادي للمثالية، فهذا التثبت يأتي كخيبة أمل. ويمكن القول في الدفاع عن فويرباخ إنه لا يفترض وعياً ككيان ميتافيزيقي في حد ذاته، لكنه يشير إلى الوعي البشري، أي، إلى شيء مثبت في كينونة الإنسان. وبلغة هايدغر، فإن الوعي عند فويرباخ ليس صنفاً ميتافيزيقياً، بل سمة وجودية تنتمي للدستور الأنطولوجي للإنسان.[1] ومهما كان الأمر، هنالك صعوبة فطريّة في الفلسفة الماديّة لفويرباخ التي تبقيه مسجوناً في عالم الوعي الذاتي، على الرغم من نقديته لهيغل. إنّ الدافع وراء رفض ماركس اللاحق لفويرباخ هو على وجه التحديد ضرورة التخلي عن عالم الوعي، بأنّه على حقيقة الإنسان وعالمه أن تُخلّص من تفاسيرها السرّانية؛ ومع وضعه لفويرباخ في واجهة عقله، يقول ماركس: «يمكن للإنسان أن يكون متمايزاً عن الحيوان بالوعي، الدين، أو أي شيء آخر يشاء. إنّه يبدأ بتمييز نفسه عن الحيوان في اللحظة التي يبدأ فيها إنتاج الوسائله لكسب العيش، خطوة مطلوبة من قبل منظومته المادية»[2].

---

(1) المصدر السابق، ص 70: «كلّ التفاسير explicate التي تظهر عن التحليل للدازاين إنها يتم الحصول عليها من أخذ الوجود ـ البنيان للدازاين بعين الاعتبار. ولأن صفات الدازاين للكينونة محددة بلغة الوجودية، يمكننا دعوتها «بالوجوديات». وهذه لا بدّ من تمييزها بشدّة عمّا ندعوه «التصنيفات» ـ صفات كينونة لكيانات ليست صفتها صفة الدازاين».

(2) Easton and Guddat, op. cit., p. 409.

وفقاً لفويرباخ، الحيوان لا يمتلك الوعي، لأن الوعي يُعطى فقط لكينونة والتي نوعها، شكل كينونتها، مرتبط حكماً بالمعرفة. وهذا يجعل الوعي من جديد في شيء بشري على وجه التحديد، وذلك لأن الحيوان غير قادر على المعرفة. وفي الوعي، يعرف الإنسان ذاته بوصفها هذه الكينونة الواعية: إنّه بالنسبة لذاته موضوع الفكر. لكن كينونة والتي هي موضوع الفكر بالنسبة لذاتها يمكنها أن تجعل من الأمور الأخرى موضوعاً لفكرها؛ كينونة عارفة ـ للذات هي أيضاً كينونة عارفة ـ للآخر. وبسبب هذا الامتداد، تمتلك المعرفة ميزة العلم: «العلم هو الوعي بالنوع».

إن وعي الإنسان، أي، الوعي بالمعنى الدقيق للكلمة، ليس مقيّداً أو محدوداً. فاليرقة، على سبيل المثال، مقيّدة بعالم اليرقة؛ إنها كينونة محدودة، لأنّه بالنظر لدستورها البيولوجي، لا تستطيع تجاوز حدود عالمها المحدود. إنها لا تستطيع صنع موضوعات غريبة على عالمها ـ وعالمها هو كينونتها المُظهرة ـ كموضوعات لفعالية ـ حياتها. لكن ليس ثمة قيد مفروض على كينونة الإنسان. فالتعبير ـ الذاتي لكينونته ليس مقتصراً على شريحة معينة، ولا على صفة معينة للطبيعة. إنّه ليس مكيفاً فطريّاً لبيئة بعينها، ولا مرتبطاً بيولوجياً بنمط معّين من الحياة. فوعيه يمتد إلى الطبيعة ككلّ، فالطبيعة ككلّ هي موضوعه. وفي الواقع، فإنّ وعيه يتجاوز كل محدودية ويصل إلى اللانهائي. فالدين هو وعي الإنسان كوعي للانهائي. وبقدر ما يمكن لوعيه الوصول إلى اللانهائي، يكون في ذاته لانهائياً أساساً: «إن وعي المتناهي ليس غير وعي لانهائية الوعي... في وعيها للانهائي، تكون الكينونة الواعية واعية بلانهائية كينونتها الخاصة».

تفترض أنثروبولوجيا فويرباخ وجود علاقة بين الكينونة وموضوعها. وهذا يعني أن الكينونة تُعطى دائماً بطريقة تمكنها من امتلاك مواضيعها. ووفقاً لدستورها الأنطولوجي، فالكينونة مفتوحة على المواضيع التي تمتلكها. لكن انفتاحها على موضوع إنما يعني أن الموضوع بدوره قادر على الولوج في انفتاح تلك الكينونة. أما الموضوع، إذا جاز التعبير، فهو ينكشف وجودياً على الكينونة التي تمتلكه: انكشاف الموضوع هو انفتاح الكينونة التي يتطابق معها. وبهذا المعنى، فإنّ الموضوع هو التعبير عما تكونه الكينونة جوهريّاً؛ فالموضوع الذي تربط به ذاتٌ ذاتها جوهرياً وضروريّاً ليس غير كينونة الذات الخاصة، لكن الموضوعية.

لذلك، قبل أن يصبح واعياً لذاته، أي، قبل أن يكتسب وعيه علاقة انعكاسية بذاته، يتواجد الإنسان خارج ذاته، أو يُمتص وعيه من قبل الموضوع. يقول فويرباخ: «إنّ الوعي - الذاتي للإنسان هو وعيه للموضوع. يعرف المرء الإنسان من خلال الموضوع الذي يعكس كينونته؛ الموضوع يجعل كينونته تظهر لك؛ فالموضوع هو كينونته المُظهرة، أناه ego الحقيقية، الموضوعيّة. وهذا يصحّ ليس فقط المواضيع الفكريّة بل أيضاً على المواضيع الحسيّة». فأي شيء هو موضوع لوعي الإنسان، سواء بالفعل أم بالإمكان، عياني أم مجرّد، قريب أم مبعد إلى أبعد ما يمكن، إنما يعبّر عن كينونته. إن كينونة الإنسان شاملة وبلا حدود، لأن الشموليّة واللامحدودية هما موضوعان لفكره.

في ضوء بديهية فويرباخ الأنثروبولوجية، من الواضح أنّ كينونة الإلـه تعكس أو تُظهر كينونة الإنسان. فالمعرفة الكليّة والقدرة الكلّية للإلـه هما المعرفة الكليّة والقدرة الكليّة لكينونة الإنسان الخاصّة. إنّ كمال

كينونته الخاصّة هو الذي يظهر للإنسان بوصفه كمال الإلـه. والوجوديات التأسيسية لكينونة الإنسان هي الشعور، المشيئة، والتفكير. ووفقاً لفويرباخ، الإنسان «يتواجد من أجل التفكير، الحب، والإرادة». هذه الأنشطة هي غايات في ذواتها. وعلى هذا النحو، فهي كمالات، لأن كل شيء موجود لأجل ذاته هو كمال. لكن بقدر ما تنتمي هذه الكمالات لكينونة الإنسان، تكون أيضاً كينونة مثاليّة، واعية لما يخصّها من شمولية ولانهائية. إن وعيها هو توكيدها ـ الذاتي، حبها ـ الذاتي، المتعة في كمالها الخاص، لأنّ «الوعي يتواجد فقط في كينونة تتميز بالوفرة plenitudinous، محقّقة». يجب أن تؤخذ هذه الخصائص لموثوقيّة الإنسان بطبيعة الحال بمعنى أنطولوجي، أي، كخصائص للإنسان بشكل عام؛ وهي لا تنطبق على فرد معين الذي هو واضح تماماً بعده عن كونه كاملاً، وارفاً، وسعيداً كليّة. فحين نتحدّث عن إنسان، يتحدّث فويرباخ عن إنسان بوصفه المجموع الكلّي لكلّ الصفات الإنسانية الفعلية والمحتملة. وكليّة هذه الصفات تحمل الاسم نوع. يقول فويرباخ: «من المؤكّد أن الفرد البشري يمكنه، بل يجب عليه، أن يشعر بنفسه ويعرفها على أنّها محدودة ـ وهذا ما يميّزه عن الحيوان ـ لكنه يستطيع أن يصبح واعياً لحدوده، لمحدوديته، فقط لأنه يستطيع أن يجعل من كمال ولانهائية نوعه غرضاً إن لشعوره، لضميره، أو لفكره.

نظرية فويرباخ المتعلّقة بالدين، المقدّمة في القسم الثاني من المقدمة، إنما ترتكز على أنتروبولوجيته وتعمل كتوضيح لمبادئها الأساسية. وفي سياق أنثروبولوجيته، الدين ظاهرة متمايزة، لأن تاريخ الدين هو تاريخ عمليات إضفاء الصفة الموضوعية objectifications على كينونة الإنسان أو إسقاطاتها في نمط متحوّل لقوى ما فوق بشريّة وما فوق طبيعية.

الدين هو الوعي الذاتي للإنسان، لأن موضوعه هو الكينونة الموضوعيّة للإنسان. في الدين، الإنسان «ينقل كينونته الأساسيّة خارج ذاته قبل أن يجدها داخل ذاته. فتصبح كينونته الخاصة موضوع فكره ككينونة أخرى بادئ ذي بدء». يمتلك تاريخ الدين حركة تقدمية من أشكال أدنى إلى أشكال أعلى؛ وفي وعيه الديني، ينعكس تطوّر الإنسان الثقافي والفكري: «لذلك فإنّ كل تقدّم في الدين يعني تعميق معرفة الإنسان بذاته». وكون الدين ليس منظومة للواقع منفصلة أو فائقة فإن «الطبيعة الخفية للدين هي التي لا تزال مبهمة للدين ذاته»؛ هذه الطبيعة المخفية تصبح «شفافة بالنسبة للمفكر الذي يجعلها موضوع فكره». ومع الكشف عن الطبيعة الخفية للدين، يفقد الدين كلّ محتوى بقدر ما يُنظر إلى هذا المحتوى ويُستولى عليه من قبل الإنسان كشيء خاص به، لأنّه ما من شيء «يمكن أن يتواجد في جوهر الدين ووعيه والذي هو غير موجود في كينونة الإنسان، الذي هو غير موجود في وعيه لذاته وللعالم».

ترجع المقالة البحثية «حول ـ بداية الفلسفة ـ «من جديد إلى واحد من الموضوعات الرئيسة في عمله نحو نقد لفلسفة هيغل ـ طبيعة الفلسفة ـ وتقدّم بضربات جريئة، حيوية تعريف فلسفة ذات توجّه تجريبي والتي هي «شابّة» و«غير محدودة» ـ غير محدودة بسبب الغنى اللامحدود لمواد فكرها ـ وذلك مقابل فلسفة تبدأ بذاتها والتي «تصبح في نهاية المطاف هرمة، ضجرة من الحياة، ومشمئزة من ذاتها». يرفض فويرباخ الرأي القائل بأن الفلسفة احتلت مكانة خاصة بقدر ما لم تفترض أي شيء من أجل صنع بداية. وفي الواقع، فإنّ أصل المعرفة الفلسفية هو ذاته كأي أصل لأي نوع آخر من المعرفة العلمية: على كل

علم أن يخلق موضوعه الخاص به. إنّه يهدف إلى أن يحوّل إلى موضوع ذلك الذي لا يتواجد حتى الآن كموضوع. إن موضوعات الحياة اليومية ليست موضوعات العلوم، لأن الحياة اليومية تتكوّن من تقبّل لا جدال فيه، استخدام عملي، وفهم «طبيعي» للأشياء؛ إنها تصبح موضوعات للعلم فقط حين يطرح السؤال عن طبيعتها نفسها، أي، فقط عندما تصبح موضوعات للتفكير العلمي.

نقول الآن إنّ العلوم التجريبية، في خلقها لموضوعاتها، فهي لا تشتقها من ذواتها، بل من واقع معين. هل تخلق الفلسفة موضوعها بالطريقة ذاتها؟ وبقدر ما تكون الفلسفة التي «ليس لها فرضية مسبقة presuppositionless» هي المعنية، فإجابة فويرباخ تأتي بوضوح لا. هذا النوع من الفلسفة لا يبدأ بالتجريبي، بل ينتهي به ليس إلا: «الروح تعقب الحواس، وليس الحواس تعقب الروح؛ الروح هي نهاية الأشياء لا بدايتها. والانتقال من الإدراك التجريبي إلى الفلسفة يستوجب ضرورة، في حين إن الانتقال من الفلسفة إلى الإدراك التجريبي ليست سوى ترف اعتباطي». وفي إشادة بكلام شبه عاطفي بالقوى المعرفية للعلم الطبيعي، يصيح فويرباخ أن ريشة الإوزة ليست فقط «عضواً للوحي وجهازاً للحقيقة»، بل أيضاً «التلسكوب في علم الفلك، أنبوب اللحام في علم المعادن، مطرقة الجيولوجيا، والعدسة المكبرة لعالم النبات». إنها «أكثر شرفاً وعقلانية كي تبدأ بها اللافلسفة». وباللا ـ فلسفة، فإنّ فويرباخ يعني الحقيقة التجريبية الموجودة في حد ذاتها باعتبارها أساسيّة ومستقلّة، وليست مقدّمة من وجهة النظر المُسْعِفة للفلسفة المطلقة.

في عمله ضرورة إصلاح الفلسفة، يرفض فويرباخ بشكل قاطع أية

فلسفة تُشكّل ذاتها استجابة لحاجة داخلية لتاريخ الفلسفة، «الذي يدين بوجوده لحاجة فلسفية، كما على سبيل المثال، فلسفة فيشته في العلاقة مع فلسفة كانط». فلسفة كهذه هي شأن المدارس ولا تتوافق مع «حاجة للبشرية». لقد بنت الفلسفة سابقاً قلاعها التأمليّة فوق العالم الحقيقي للإنسان وبما يتجاوزه. إنها تستطيع أن تحرز صفة فلسفة ضرورية وحقيقية فقط حين «تصغي لحاجة العصر وكذلك البشرية».

يقول فويرباخ إن حاجة العصر لم يعد ممكناً إرضاؤها من قبل المسيحية: «لم تعد قادرة على الاستجابة لاحتياجات إن الإنسان النظري أو الإنسان العملي... لأننا اكتشفنا الآن اهتمامات أخرى لقلوبنا غير النعيم السماوي الأبدي... لأن الناس استحوذوا لأنفسهم على كل ما هو صحيح، إنساني، ومعادٍ ـ للمقدّس». نفي المسيحية، الذي هو حتى الآن ليس غير نفي لا ـ واع، هو الآن «مُرادٌ على نحو واعٍ ومقصود على نحو مباشر، ومعظم ذلك مردّه لأن المسيحية ربطت ذاتها بقوى تثبط المحرّك الأساسي للبشريّة المعاصرة ـ الحريّة السياسية». وهذا النفي الواعي للمسيحية هو مرادف لبداية عصر جديد والذي يستدعي بالضرورة «فلسفة جديدة بقلب منفتح والتي توقفت عن أن تكون مسيحية، وعمليّاً، فهي لا ـ مسيحية».

كما ينظر فويرباخ إلى الأمر، فإن واقع العصر يكمن في حقيقة أنّ «الدين والكنيسة استعيض عنهما بالسياسة، السماء بالأرض، الصلاة بالعمل، الجحيم بالحاجة المادية، والمسيحي بالإنسان». لكن إذا تم استبدال المسيحي بالإنسان في الممارسة العملية، فلا بدّ إذن أن يكون لهذا أيضاً النتيجة النظرية في وضع الإنسان في المقام الإلهي. إذا كان

المحرّك الأساسي للبشرية المعاصرة هو الحرية السياسية، لا بدّ لهذه الديانة الجديدة إذن أن تمتلك أعلى نقاط مرجعياتها في الإنسان.

الأساس النهائي لتحويل السياسة إلى دين هو الإلحاد، أي، إنكار الإلـه الذي هو غير الإنسان. وقد يبدو الأمر غريباً، فالإلحاد وحده هو الأساس الحقيقي للدولة. حين يكون الإلحاد هو التوكيد الذاتي للإنسان الذي استحوذ على الإلـه لنفسه، «فالدولة الحقيقية من ثم هي الإنسان غير المحدود، اللانهائي، الصحيح، الكامل، والإلهي. إنها في المقام الأول الدولة التي يظهر فيها الإنسان كإنسان؛ فالدولة هي الإنسان الذي يربط نفسه بنفسه ـ الإنسان الذي يمتلك حق تقرير مصيره، المطلق».

تنقل لنا أعمال فويرباخ التي ناقشناها حتى الآن شعوراً بالإلحاحية بشأن فكره الذي هو سمة لأولئك، غير الراضين بعمق عن الظروف المريعة في مجال اهتمامهم، الذين لديهم «حقيقة» يريدون أن يعلنوا عنها. في حالة فويرباخ فإن مجال الاهتمام هو المجتمع الألماني ككل، الذي كان لا يزال متخلّفاً عن الواقع الجديد الذي خلقته الثورة الفرنسية. كانت حياة فويرباخ الخاصّة إيذاءً متطاولاً على يد أرثوذكسيّة دينية مدعومة سياسيّاً ونظام سياسي مدعوم دينياً مصممين على سحق كل نقد وحرية تعبير. ويعتقد فويرباخ أنّ انحدار الإنسان كان نتيجة مباشرة لإخضاع الإنسان، لاشتقاق غرض حياته، من منظومة «أعلى» للحقيقة المتعالية ـ الكينونة الإلهية بالنسبة للاهوت والمطلق بالنسبة للفلسفة الهيغلية. إن افتراض منظومة كهذه كان يعني تفريغ كينونة الإنسان وجوهره بالذات واغترابهما بالنسبة لهذه المنظومة. إنّ كلّ شعور بالإلحاحية في فلسفة فويرباخ إنما يأتي من إدراك ضرورة أن نستعيد للإنسان كينونته وجوهره

المغرّبين. فإلحاد فويرباخ، إنكاره للإلـه، هو إنكار لاستلاب الإنسان. هذا الشعور بالإلحاحية متقد في عمل فويرباخ أطروحات تمهيدية حول إصلاح الفلسفة ويعطي هذا العمل طابع البيانmanifesto. إنّ التدفق المتقطّع لشكلها [الأطروحات] الحِكَمي يضفي عليها حتماً قوة مركّزة، ضمانيّة توجّه، وحديّة اختراق فكري؛ لكن الشكل الحِكَمي يقوّض أيضاً أسس النوعيّة الفلسفيّة عن طريق عرقلة حجّة أكثر تفصيلاً وإمكانيّة لأن تدوم: إنها تفتقر إلى إبستمولوجيا وطرائقيّة صارمتين من أجل التأسيس لرؤى فويرباخ وتبصراته ودعمها. إنّ التقليد الفلسفي الكبير، الذي يحتفل بانتصاراته في الصرامة المنهجية والدقّة المفاهيمية عند كانط وهيغل، يغرق في بدائيّة فويرباخ المفاهيمية. يقول كارل لويفيت: «مع فويرباخ يبدأ عهد جديد من التفكير الفلسفي الذي هو خارج التقليد؛ وبالمقارنة مع ما سبقه، من المؤكد أنّه عودة إلى البدائيّة المفاهيمية والمنهجية، لكن إذا ما نظرنا إلى الأمام، فهو يمثّل محاولة خلاّقة لإعادة صياغة مشاكل الفلسفة استجابة لوعي وجودي متبدّل للجيل الجديد»[1].

مترددة عبر التاريخ تأتي الجملة الافتتاحية للأطروحات: «إن سرّ اللاهوت هو الأنثروبولوجيا...». بالنسبة لفويرباخ، اللاهوت هو جوهريّاً وبنيوياً الفلسفة التأملية ذاتها. من هنا، فالأنثروبولوجيا هي أيضاً سرّ الفلسفة التأملية. إنّ إنجاز فويرباخ، وهو «ثورة نظرية حقيقية»[2]، يتكوّن على وجه التحديد من كشف هذا السر. إن المصطلح «سري» إنما يشير

---

(1) Alfred Schmidt, Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx (Frankfurt: Europaische Verlagsanstalt, 1962), pp. 143 - 44.

(2) Easton and Guddat, op. cit., p. 285.

إلى ذلك الذي هو القضية بالفعل، ذلك الذي هو خلفها كلّها، لكنه غير معروف أو مُدرك على هذا النحو. ومصاغ دون أدنى شك على غرار صيد السر الفويرباخي، يكتشف ماركس، أيضاً، سرّه العظيم «أن هيغل يفهم التطوّر ـ الذاتي للإنسان كعملية صيرورة... أنّه يفهم من ثم طبيعة عمل الإنسان الموضوعي ويستوعبها».[1] إن سرّ ماركس هو فعليّاً سرّ فويرباخ. ودعونا نشير بشكل عابر إلى أن هناك صلة بين «السرّ» الفويرباخي والمفهوم الماركسي للأيديولوجيا الذي تستحيل مناقشته في السياق الحالي. إنّ سرّ الفلسفة التأملية هو أيضاً سرّ التاريخ الفكري لفويرباخ: «كان الإلـه فكرتي الأولى، العقل الثانية، والإنسان الثالثة والأخيرة».[2] كيف يستطيع فويرباخ تبرير ادعائه بأن الأنثروبولوجيا هي سر اللاهوت والفلسفة التأملية؟

وفقاً لفويرباخ، فإن الفلسفة التأملية الحديثة بدأت مع سبينوزا. وبعد هدم كل الميتافيزيقيا العقلانية على يد كانط، تمت استعادتها على يد شيلينغ ليستكملها هيغل. ويكمن السبب في اعتبار سبينوزا مدشّن الفلسفة التأملية في مفهومه عن الجوهر. ويعرّف سبينوزا الجوهر على أنه ذلك الذي يكون في ذاته ويتم تصوّره من خلال ذاته؛ أي، إن تصوّره لا يحتاج إلى تصوّر شيء آخر والذي يجب أن يُصاغ منه».[3] وبفهمنا له على هذا النحو، فإن الجوهر السبينوزي لا يختلف عن الكينونة الإلهية أو إلـه اللاهوت الذي هو علته causa sui. كل ما هو موجود، الأشياء

(1) Ibid., p. 321.

(2) انظر الكتاب الحالي.

(3) Hegel, Ethics, Edited by James Gutmann (New York: Hafner Publishing Co., 1949), p.41.

وكذلك الأفكار، هو مجرّد أشكال مختلفة للغاية يُظْهَر فيها الجوهر الأبدية واللانهائي. الجوهر هو الفئة التي تتضمّن كل شيء عند سبينوزا والتي يُمحق فيها حتى التمايز بين الخالق والمخلوق. بمعزل عن الجوهر لا توجد كينونة ولا إله. الجوهر لا يتضمّن كل شيء فحسب، بل هو أيضاً الهوية ـ الذاتية، المتواجدة ذاتياً، المطلقة في تعددية صفات الواقع. الجوهر، الكينونة الإلهية، الإله هي الله أو الطبيعة Deus sive Natura. هذا هو مبدأ وحدة الوجود الشهير عند الذي يرى أنّ الطبيعة هي في ذاتها الله. إن ثنائية الطبيعة (مجموع كلّ الأشياء الممتدة) والروح (مجموع كل الأشياء المفكّرة) تُحلّ في صفتي المادّة ـ الامتداد والفكرة. والنتيجة مفادها أن فويرباخ يستمد من هذا أنّ سبينوزا يؤكّد سرّاً على ألوهية المادّة والفكرة.

إنّ إحياء الفلسفة التأملية عبر شيلينغ إنما يوصف من قبل فويرباخ كفعل صهر ضمن جوهر سبينوزا ـ «هذا الشيء الميت والبارد» ـ لفعالية الروح. المطلق هو الآن أساساً نشاط، وهو من ثم، بعيد عن جوهر سبينوزا غير الفاعل. لكن المطلق هو أيضاً هوية الواقعي والأمثولة حيث يُحلّ كلّ التناقض بين الذات والموضوع، الروح والطبيعة. والظواهر التجريبية متموضعة كلّها في سلسلة هرميّة للتطوّر كإظهار للمطلق، أي، لا يُشتق جدلياً الواحد من الآخر. وعلى الرغم من استقلال أحدها عن الآخر، فهي متضمنة في الأرضيّة المشتركة للمطلق حيث تُغمر تمايزاتها الفرديّة.

لقد رفض هيغل هذا المفهوم للمطلق: «إن وضع هذا التوكيد المفرد، أنّه ـ في المطلق الجميع واحد ـ ضد الكليّة المنظمة للمعرفة الحاسمة والكاملة، أو المعرفة التي على الأقل تهدف وتطالب بتطوّر كامل ـ لتقديم

مطلقها باعتباره الليلة التي تكون فيها كلّ الأبقار، إذا صحّ القول، سوداء ـ فتلك هي السذاجة بعينها لمعرفة باطلة».[1] إنّ فكرة المطلق هي اليقين المطلق بالنسبة لهيغل. وهو لا يختلف عن شيلينغ إلا بقدر ما أنه يدرك ضرورة إثبات صيرورة تكون واسطتها هي المظهر. المطلق الهيغلي هو «الفعالية ـ الذاتيّة، قوة التمايز الذاتي». لكنه يظل جوهر سبينوزا، ولو أنّه مُسِخ إلى روح. وهيغل ذاته صريح في عدم رضاه عن هذا التقدّم على الجوهر السبينوزي: «في تصوري... كلّ شيء يعتمد على فهم الحقيقة المطلقة والتعبير عنها ليس كجوهر بل كذات أيضاً... إذا كان الجيل الذي سمع الله يقول إنه الجوهر الأوحد قد صُدِم وثار بفعل مثل هذا التوصيف لطبيعته، فالسبب يكمن جزئياً في الشعور الغريزي أنه في مثل هذا التصوّر كان الوعي ـ الذاتي منغمراً ببساطة، لكنه غير محفوظ».[2] وحتى لو أنّ جوهر شيلينغ، باستخدام العبارة الفويرباخية، «مروحن» spirit ـ ualized (begeistert)، وحتى لو تم تصوّر الآنية أو الحدس كفكرة، «يبقى السؤال ما إذا كان هذا الحدس الفكري لم يسقط في تلك التبسيطية الخاملة، التجريدية [الجوهر سبينوزا]...» كل هذا يدل على أن المادة وتحولاتها، في الفلسفة التأمليّة للمثالية الألمانية، لا تمثّل شيئاً غير تحوّل الكينونة الإلهية للاهوت إلى عقل. فسرّ الكينونة الإلهيّة، ومن ثم العقل التأملي أيضاً، هو ـ وهذا هو الاكتشاف الفويرباخي ـ كينونة الإنسان ذاته. لقد أكّدت للتو أنّ المبدأ الأساسي لأنطولوجيا فويرباخ التي وفقاً لها فإنّ الموضوع المقابل لكينونة هو تلك الكينونة في صيغتها الموضوعيّة: الموضوع هو ذلك الذي

(1) Hegel, Phenomenology of Mind, Translated by J. B. Baillie (New York: Macmillan Company, 1955), p. 79.

(2) Ibid., p. 80.

من خلاله تُكشف تلك الكينونة. وموضوع اللاهوت ـ الكينونة الإلهية، وموضوع الفلسفة التامليّة ـ العقل المفكّر ـ ذاتياً، هو من ثم الإنسان ذاته، أو من جديد، سرّ اللاهوت هو الأنثروبولوجيا.

إنّ الطريقة التي يُلقى بها الضوء على هذه الحقيقة هي العكس لعلاقة الذات ـ الموضوع في الدين والفلسفة. الذات الحقيقية عندهما هي الإنسان. أو، بلغة فويرباخ: «نحن بحاجة فقط المحمول إلى حامل، ومن ثم، كحامل إلى موضوع ومبدأ ـ أي، فقط الفلسفة التأملية معكوسة» من أجل امتلاك «الحقيقة غير المخفيّة، النقيّة، التي لا تشوبها شائبة».

إنّ عكس المثالية الذي استخدمه فويرباخ كإجراء إبستمولوجي في كتابه نقد فلسفة هيغل اكتسب الآن الوضوح والحسمية اللذين للمبدأ المنهجي. فصياغته تمتلك الآن شيئاً من عمل نيتشه «التفلسف بالمطرقة». وهدم فويرباخ للمثالية يتقدّم باستخدام عبارات دراميّة بقوة انفجاريّة. إنه يقول إنّ: «الإلحاد هو وحدة الوجود معكوسة». الإلحاد هو مصطلح فويرباخ للدلالة على توكيد كينونة الإنسان بوصفها حقيقة الكينونة الإلهية، حقيقة مختفية فقط خلف الـ Deus sive natura [الإله أو الطبيعة] السبينوزية وذلك بوصفها الصيغة الموضوعيّة لكينونة الإنسان المسقطة في لانهائيتها وشموليتها. أو من جديد: «إنّ جوهر اللاهوت هو المتعالي، أي، جوهر الإنسان مفترض خارج الإنسان؛ إنّ جوهر منطق هيغل هو الفكر المتعالي؛ أي، فكر الإنسان مفترض خارج الإنسان». بهذا الوصف، يمكن تفسير الميتافيزيقيا الآن «كعلم نفس باطنيّ». وتصل الميتافيزيقيا إلى فئاتها من خلال تجريد عن الواقع فقط لتفسير الواقع كمحمول لفئاتها التجريدية؛ فالميتافيزيقي هي إضفاء الصبغة الذاتية subjectivization

على الواقع وتقديمه الآن كذات بتطورها وفعاليتها الداخليين الخاصين. إنّ ميتافيزيقيا باطنية، أي، حقيقية كانت ستبدو ميتافيزيقيا والتي لا تفصل ذاتها عن «ما يدعى بالروح الذاتيّة»، أي، الإنسان، لأن «واحدنا لا يستطيع أن يفصل الروح المطلق عن الروح الذاتي أو جوهر الإنسان دون أن يُلقى خلفاً إلى وجهة نظر لاهوتية، دون أن يُخدع في النظر إلى الروح المطلقة على أنها روح أخرى متمايزة عن كينونة الإنسان؛ أي، دون أن يجعلنا نقبل بوهم شبح لذواتنا متواجد خارج أنفسنا».

يلخّص فويرباخ نقده لفلسفة هيغل بالإشارة إلى وظيفتها التجريدية والاغترابية. التجريد لديه طابع التعبير التقني **terminus technicus** عند فويرباخ ويعني افتراض جوهر الطبيعة خارج الطبيعة، افتراض جوهر الإنسان خارج الإنسان، وافتراض جوهر الفكر خارج فعل التفكير. وآثمة بالتجريد بهذا المعنى، فقد غرّبت الإنسان عن ذاته، أي، إنها استسلمت لكينونة مجرّدة عن الإنسان والتي هي كينونة الإنسان الحقيقية والعينية. وفلسفة جديدة والتي من شأنها أن تأخذ بعين الاعتبار حقيقة الإنسان يجب أن تكون «النفي التام للفلسفة التأملية»؛ إنها تستطيع فقط أن تكون مستمدة «من نفي الفلسفة الهيغلية» وذلك بوصفها تتويجاً للتقليد الفلسفي المثالي ـ التأملي.

الفلسفة الجديدة هي أقرب إلى الفن الذي هو «مولود من الشعور بأن حياة هذه الدنيا هي الحياة الحقيقية». إنها متجذرة، مثل الفن، في الوعي الحاسم «بأنّ الإنسان إلهي ونهاية اللانهائي». وسوف تكون العودة إلى الإنسان والمتناهي مصدر شعر جديد ـ وفلسفة جديدة ـ لأنّ «الاعتقاد بالماوراء هو اعتقاد غير شعري بالمطلق». إنه أيضاً غير فلسفي من منظور

الفلسفة التي تصحح المسار المقلوب للفلسفة التأملية من المثالي إلى الواقعي؛ أي، الذي يشكّل ذاته في الانتقال من المثالي إلى الواقعي. وبقدر ما تُناغم مع الواقعي، تصبح الفلسفة الجديدة فلسفة عملية. لكن فويرباخ لا يطوّر مفهومه للممارسة العملية. إنه يبقى مجرد «جنين غير قادر على التطوّر». ومع ذلك، فهو يتصوّر دور الفلسفة كفكرة نقديّة ـ تحرريّة والتي يجب أن تولّد ممارسة عملية جديدة موجهة نحو التغلب على التناقض بين الثراء الذي لا حصر له لكينونة الإنسان باعتبارها الموضوع السرّي للدين والفلسفة، وبؤس وجود اجتماعي سياسي ملموس للإنسان. وكما يقول فويرباخ في موضع آخر، فإن مهمة الفلسفة هي «فتح عينيها على البؤس البشري.»[1]. وقد أظهر ماركس لاحقاً أنّ مفهوماً كهذا حول الممارسة العمليّة إنما هو غير وافٍ على نحو عميق. لكن على أية حال، فإنّ مفهوم فويرباخ للفلسفة هو عوالم مزالة من فلسفة أكاديمية مكرّسة للمعرفة كمشكلة داخلية بالنسبة لتقليد الفلسفة. إنها فلسفة مشاركة والتزام «وجوديين».

إنّ مهمتها المباشرة هي أن تبدأ مع نقيضها، مع ذلك الذي كان قد تركته حتى الآن خارجاً: «يجب على الفيلسوف أن يأخذ في نص الفلسفة ذلك الجانب من الإنسان الذي لا يتفلسف، بل هو بالأحرى مناقض للفلسفة والتفكير المجرد، أو بعبارة أخرى، ذلك الذي تم اختزاله عند هيغل إلى مجرّد حاشية». نقيض الفلسفة، أو ما يدعوه فويرباخ اللافلسفة هو ذلك «الذي هو متمايز عن الفكر، الذي هو غير ـ فلسفي»؛ إنه «مبدأ الحسيّة... المعادي للسكولاستية بالمطلق». يمكن إطلاق عدد من الأسماء المختلفة

(1) انظر العمل الحالي.

على فلسفة فويرباخ الجديدة، لكنها متطابقة كلّها في مغزاها. إنها واقعية بقدر ما يكون موضوعها هو الواقع بوصفه الجوهر الواقعي للمثالي؛ إنها مذهب الطبيعية بقدر ما تكون الطبيعة، الطبيعة الجوهرية، المستقلّة هي القوام الحقيقي لجميع المحمولات للحامل في اللاهوت والفلسفة؛ إنها مذهب مادي بقدر ما يكون المصطلحان طبيعة ومادّة قابلين للتبادل؛ وأخيراً، بقدر ما تكون الطبيعة أو المادّة حسيتين أساساً.

الفلسفة الجديدة هي وحدة «الرأس» و«القلب» أو الفكر والإدراك الحسي. وفويرباخ هو الأكثر بلاغة حين يتحدّث عن الحواس:»... الإحساس هو حاجة القلب» والذي هو بدوره «مصدر المعاناة، المحدودية، الاحتياجات، والشهوانية». أو:»... الإدراك هو مبدأ الحياة... الإدراك يعطي الكينونة ذلك الذي هو متطابق آنياً مع الوجود». وحتى حين يفتقران إلى دقة المصطلحات الفلسفية الإبستمولوجيّة، «فالرأس» و«القلب» يعبّران على نحو بارز عن مجمل الروح الإنسانيّة ـ التحرّرية عند فويرباخ: «القلب يصنع الثورات؛ الرأس الإصلاحات؛ الرأس يأتي بالأشياء إلى الوجود، القلب يحرّكها». ويصل توصيف القلب إلى نشوة جائشة بالعواطف بوصفه «المبدأ المعادي للاهوت إيجابياً»، بوصفه «المبدأ اللامعتقد، الإلحادي في الإنسان»؛ إنه «لا يعتقد بشيء إلا نفسه؛ إنه يعتقد فقط بالحقيقة التي لا تتزعزع، الإلهية، المطلقة لكينونته الخاصة». الفلسفة الجديدة الذي أعلنت أنه على الإنسان أن يكون إلهياً، الفلسفة الجديدة بوصفها مذهباً أنثروبولوجياً، هي «القلب المرتفع إلى العقل» و«يتحدث عبر الرأس بلغة العقل فقط عما يتحدّث به القلب بطريقته الخاصة».

بعودتها للطبيعة، وللإنسان ككائن الطبيعي، الفلسفة الجديدة هي

«تطبيع» للمعرفة حول الإنسان وعالمه. وهذا التطبيع هو أساس جميع العلوم في الطبيعة. «يبقى المذهب فرضية طالما أنه لم يجد أساسه الطبيعي». إن طبيعة محايثة بوصفها الأساس لكينونة الإنسان ولعالمه، طبيعة بوصفها «الهيئة غير العضوية للإنسان» هي أكثر مفاهيم فلسفة فويرباخ حسماً. وهي أيضاً مصدر مفهوم ماركس للطبيعة كمفهوم مفتاحي لماديته التاريخية.

إن عمله مبادئ فلسفة المستقبل هو استمرار لعمله مقولات أولية، لكنه يحتوي ـ من جديد ضمن حدود صيغة حِكَمية للتفلسف ـ وصفاً لفلسفة فويرباخ أكثر جوهرية وترابطية في حججه بكثير؛ فقماشته التاريخية هي أيضاً أكثر اتساعاً وهكذا بحيث إن مقترحاته النقدية والوضعية تحظى بقدر أكبر من وضوح التعريف وكفالة التوجه. وسوف نجمع مناقشتنا لهذا العمل بمحاولة لدمج جميع عناصر فلسفة فويرباخ التي أخذناها بعين الاعتبار حتى الآن في طريقة عرض أكثر انتظاماً.

الشغل الشاغل الأساسي لفويرباخ هو تدشين فلسفة جديدة «تقرّ بفرح وعلى نحو واعٍ بحقيقة الحسيّة». والشرط لإمكانية وجود مثل هذه الفلسفة هو دحضُ وجهة النظر التأملية والتي هي، انطلاقاً كما هو الحال من أسبقية الفكر، تعزو للحسي وضعيّة أنطولوجيّة ثانوية ومشتقّة. إنّ دحض الفلسفة التأملية هو دحض للوعي التأملي الذي يرى حقيقة الواقعي ليس في الحقيقي ذاته بل في المثالي. ويطرح فويرباخ من منظور الأفضلية لطريقته النقديّة ـ الجينية السؤال التالي: كيف يمكن افتراض المثالي كمنظومة للواقع مستقلة ـ ذاتياً ومتواجدة ـ ذاتياً؟ وكما رأينا بالفعل، للأمثولة جذورها في الوعي الديني: إنها التحول الفلسفي

لما يعتبره الدين الكينونة الإلهية. لكن نقول من جديد، أين يكمن أصل الكينونة الإلهية؟ في هذا السياق، من الضروري أن نضع في اعتبارنا أنّ فلسفة فويرباخ لا تسعى إلى حل مسألة وجود الله أو عدم وجوده. إنها تهتم فقط بالمحتوى الذي يضعه الوعي الديني طوال تاريخه في فئة الله. بعبارة أخرى، فإنّ نقديّة فويرباخ إنما توجه ذاتها إلى الأشكال التاريخية التي صاغ فيها الوعي الديني مفاهيمه حول الكينونة الإلهية. إنّ حجر الزاوية في فلسفته هو أنّ الكينونة الإلهية بتصوّرها على هذا النحو إنما تمتلك تكوينها في كينونة الإنسان: إنها أقنمة الإنسان بفهمه ككينونة ـ نوع. وبكلمات فويرباخ ذاته:«... فكرة الإنسان عن الله هي فكرة الإنسان الفرد عن النوع الخاص به... والله كمجمل لجميع الحقائق والكمالات، إنما هو ليس أكثر من مجمل لصفات النوع الموضوعة معاً فيه باختصار لصالح الفرد المحدود، لكنها في الواقع موزعة بين الناس وتحقّق ذواتها في سياق تاريخ العالم».

في سياق الفلسفة التأملية، الكينونة الإلهية للدين تبرز بوصفها الشيء المفكّر res cogitans عند ديكارت، جوهر سبينوزا، أنا فيشته، ومطلق هيغل. الفلسفة التأملية تعطي صيغة عقلانية ـ مفاهيمية للكينونة الإلـٰهية للاهوت، تماماً كما يجعل اللاهوت من النوع ـ الكينونة للإنسان شيئاً ماديّاً بوصفه الكينونة الإلهية. هذا، كما أكّدنا للتو، هو ما يعنيه فويرباخ عندما يؤكد أن الأنثروبولوجيا هي سر اللاهوت والفلسفة التأملية. فإله اللاهوت والمبدأ المثالي للفلسفة التأملية ليسا سوى شكلين للاغتراب الذاتي البشري المتواجدين بشكل مستقل وموضوعي. وإصرار فويرباخ على القوام الأنثروبولوجي للاهوت والفلسفة التأملية يتضمن ضرورة

حتمية للإنسان بأن يُرجع لذاته كل غنى المحتوى ـ على نحو غير محدود وشامل ـ الذي وضعه في الله أو في تحوّله التأملي. إن القيمة العملية ـ التحررية لهذا الاستبدال للاغتراب ـ الذاتي للإنسان كانت ستبدو على أنها ارتقاء له من كينونة متدهورة، مفقرة، غير حرّة أخلاقيّاً واجتماعياً ـ سياسيّاً إلى كينونة حرة ومكرّمة.

إنّ المبدأ الذي يسعى فويرباخ من خلاله إلى استعادة استقلال للواقعي ليس سوى الحسيّة. والواقعي يمتلك التحديد الأنطولوجي لأن تكون حسيّاً، ومن ثم فهو يُعطى عن طريق الحواس: «مأخوذاً في واقعيته ومعتبراً كواقعي، الواقعي هو هدف الحواس ـ الحسي. الحقيقة، الواقع، الحسيّة هي شيء واحد وهي الشيء ذاته. وحدها الكينونة الحسيّة كينونة حقيقية وواقعية. فقط من خلال الحواس يُعطى غرض بالمعنى الحقيقي، لا من خلال الفكر لأجل ذاته. فالغرض المُعطى عبر التأمثل ideation والمتماثل معه هو مجرد فكرة». نقول الآن، حين يكون الموضوع حسّياً ومعطى من خلال الحواس، فالذات المدرِكة لا تستطيع أن تكون فاعلة حصرياً مقابل واقع متواجد بطريقة انفعالية. بكلمات أخرى، الذات الفاعلة والمقدّمة ـ للعالم للفلسفة التأمليّة هي أيضاً منفعلة بقدر ما تفعل بالاعتماد على واقع حسي. ليس فقط أن الأنا تفترض العالم، بل إنها أيضاً مفترضة من العالم. وهذا هو لبّ ثورة فويرباخ النظرية تحديداً، فإنها تدمّر أساس إبستمولوجيا تأملية تنطلق من ذات ـ بوصفها ـ فكرة بلا عالم تواجه عالماً بلا فكرة. الذات عند فويرباخ، بقدر ما تنتمي الحسيّة إلى دستورها الأنطولوجي الجوهري، تكون ممتلئة بالعالم منذ البداية بالذات، تماماً كما أنّ العالم بدوره عالم الذات ولأجل الذات. وهكذا، فالطبيعة في

فلسفة فويرباخ هي موضوع الإنسان؛ إنه يعتمد عليها أنطولوجيّاً؛ أي، إنه يحتاج إليها من أجل أن يوجد ويحقق ذاته. فقط بهذا المعنى، أي، فقط بوصفها شرطاً مطلقاً لإضفاء الصفة الموضوعية على ذات الإنسان ـ تحقيقه لذاته ككينونة ـ نوع وسط طبيعة متواجدة على نحو مستقل ـ تحتلّ الطبيعة مكاناً في فلسفة فويرباخ. وليس لها علاقة بالسؤال الميتافيزيقي حول ماهية الطبيعة في ذاتها.

يلعب مبدأ فويرباخ حول الحسيّة دوراً حاسماً ليس فقط في وضع أسس أولوية واستقلالية الواقع الحسي، بل أيضاً في التأسيس لكينونة إنسان في علاقة بشرية ـ مجتمعية. ومن جديد نقول، الإنسان بالمعنى الفويرباخي يجب أن يكون متمايزاً عن الذات العقلانية الصافية للفلسفة التأملية. فالإنسان بمجمله هو وحدة للعقل والحسيّة: إنه عقل وجسد في آن. وبالنسبة لجسده، الإنسان كينونة ذات احتياجات. الجسد هو الحد العقلاني للذاتوية، الوجود العيني للإنسان. وكونه كينونة حسيّة يعني أنه بحاجة لوسائل الحياة التي توجد خارج ذاته، أنه يعاني من الألم، يختبر نقص الأشياء التي يحتاجها لكنها ليست لديه، أنه يخضع لرغبات ودوافع، أنه يختبر الغبطة والاكتئاب، وما إلى ذلك. فقط ككينونة حسيّة يربط الإنسان ذاته بكينونة حقيقية عينية على نحو فاعل ومنفعل. وبتواجده على هذا النحو، يوحّد الإنسان في ذاته الفكر والكينونة، أي، يتغلّب على الانقسام التأملي بين الفكر والكينونة. والضرورة الحتمية للفلسفة الجديدة هي: «فكّر كمن هو موجود، كمن هو في العالم ويشكّل جزءاً من العالم، لا كمن هو في فراغ من التجريد، لا كوحيد خلية منعزل، لا كملك مطلق، لا كإله لامبالٍ، خارج العالم؛ عندها فقط يمكنك أن تكون على يقين

من أن الكينونة والفكر متحدان في كلّ تفكيرك». الإنسان كوحدة للفكر والكينونة هو ذات وموضوع في آن؛ وعلى هذا النحو، فهو بالضرورة إشارة إلى الذوات والموضوعات الأخرى المتخارجة عن ذاته. أن تكون يعني أن تكون في جماعية مع الآخرين. كينونة الإنسان ـ وحدة الفكر والكينونة ـ هي كينونة على علاقة بجماعة. وهكذا، يمكن للإنسان أن يفكّر، يشعر، يفعل فقط لأنه ذاتويّة مؤسسة في موضوعية مشتركة عموماً. يقول فويرباخ: «أنت تفكّر فقط لأن أفكارك ذاتها يمكن أن يُفكّر بها، وهي صحيحة فقط حين تجتاز اختبار الموضوعية؛ أي، حين يعترف بها شخص آخر، والذي تُعطى له كموضوعات، على أنها كذلك. أنت ترى لأنك ذاتك كينونة قادرة على الرؤيا، أنت تشعر لأنك ذاتك كينونة قادرة على الشعور. فقط أمام عقل مفتوح يقف العالم مفتوحاً، وفتحات العقل ليست سوى الحواس». وهكذا فإنّ مبدأ الحسيّة يشكّل الكينونة كذات وموضوع على حدّ سواء. لكنه يضع أيضاً أسس الوجود المنفصل، المستقل للذات والموضوع، أو بلغة فويرباخ، التمايز بين الأنا والأنت، تمايز يذوب في فلسفة الهوية: «الإنسان المفرد في العزلة يمتلك في ذاته جوهر إنسان لا ككينونة أخلاقية، ولا ككينونة مفكّرة. جوهر الإنسان متضمّن فقط في الجماعة، في وحدة الإنسان مع الإنسان ـ مع ذلك، فهي وحدة تقوم على التمايز بين الأنا والأنت».

يلخّص فويرباخ فلسفته بالكلمات التالية: «الفلسفة الجديدة تجعل الإنسان مع الطبيعة أساس الإنسان، الموضوع الحصري، الشامل، الأعلى للفلسفة؛ إنها تجعل الأنثروبولوجيا مع الفيزيولوجيا العلم الشامل». وقد شهد ماركس لهذه الفلسفة بأنها تتضمّن ثورة نظرية حقيقية منذ

فينومينولوجيا هيغل ومنطقه. لكنه لاحقاً، رفض ماركس فويرباخ كمثالي ألماني آخر يمكن مقارنته بزميل ذكي «وصل مرّة إلى فكرة أن الناس غرقوا لأنهم ممتلكون بفكرة الجاذبية. ولو كان لهم أن يخرجوا هذه الفكرة من رؤوسهم من خلال النظر إليها كخرافة دينية، فإنهم سيكونون في مأمن تماماً من كل مخاطر المياه. لأنه طيلة حياته حارب ضد وهم الجاذبية في حين كانت جميع الإحصائيات تقدّم له أدلة جديدة وفيرة عن آثارها الضارة. هذا النوع من الزملاء هو شكل نموذجي عن الفلاسفة الثوريين الجدد في ألمانيا»[1]. وكون فلسفة فويرباخ تُدين بأهميتها التاريخية على نحو شبه تام لحقيقة كونها جزءاً من التاريخ الفكري لماركس، فمن المهم أن نعرف الأسباب التي قادت ماركس من حماسه الأولي لفويرباخ إلى رفضه اللاحق له. وهي سوف تخبرنا أيضاً شيئاً عن حدود فلسفة فويرباخ.

---

(1) Easton and Guddat, op. cit., p. 405.

3

فويرباخ وماركس

يحتوي عمل ماركس أطروحات حول فويرباخ، «الوثيقة الأولى التي تُطرح فيها البذرة الرائعة للمنظور للعالم الجديد»[1]، على الصياغة الأولى لعدم رضاه العميق وابتعاده النهائي عن وجهة النظر التأمليّة لمادية فويرباخ. ويبدو أن النقديّة المعبّر عنها في أطروحات حول فويرباخ لم تأتِ فجأة، بل كانت تنضج داخل ماركس منذ المراحل الأولى للقائه بفويرباخ. وفي رسالة لأرنولد روغه، مكتوبة عام 1843 وقت كانت حماسة ماركس لفويرباخ في أعلى مستوياتها، كان عليه أن يتقدّم بالنقديّة التالية: «فقط من ناحية واحدة فإنّ حكم فويرباخ لا يروق لي: إنه مهتم كثيراً جداً بالطبيعة وقليلاً جداً بالسياسة. مع ذلك، فقط من خلال الصلة بالسياسة يمكن للفلسفة الحاضرة أن تبزغ كحقيقة»[2]. ومنذ البداية الأولى، كان الشغل الشاغل الأساسي لماركس تحويل الفلسفة من تأملية إلى نشاط عملي. إنّ افتتانه بطريقة فويرباخ في نقد الدين والفلسفة التأملية يمكن فهمه على نحو كافٍ فقط حين يُدرك أن ماركس اعتقد أنه اكتشف

(1) Marx/Engels، op. cit.، p. 359.

(2) MEGA، I، i. 2، p. 308.

فيها وسيلة فاعلة لنقدية العالم الدنيوي كمطلب أساسي لتحقيق الفلسفة. كانت نقديّة فويرباخ، المفسح عنها في رسالة لروغه، قد غُشيت لفترة ما بالمأمول المثير من تطبيق «الثورة النظرية» لفويرباخ على مشاكل السياسة والمجتمع. وقد استؤنف الأمر في المقولات بعدما أقنع ماركس نفسه بتفاهة الثورة الفويرباخيّة، ورافق ذلك العجز الفطري للفلسفة من حيث هي فلسفة عن تغيير العالم.

قبل أن تمتلك فلسفة فويرباخ أي انطباع على ماركس، كان الأخير قد أخذ الخطوة الحاسمة في ترك وجهة النظر التأمليّة لصالح وجهة نظر عمليّة. لكن هذا لا يعني أن ماركس ترك الفلسفة بالكامل؛ فالانتقال إلى الممارسة العمليّة كان لا يزال انتقالاً ضمن الفلسفة، وكان قد فُهم من قبل ماركس كعاقبة تنبثق بالضرورة من منظومة هيغل. لقد ألقت بدايات ماركس الفكريّة مراسيها - إذا نحن أغفلنا جيشانه الرومانطيقي قبل عام 1837 - في فلسفة هيغل. وهو يصف، في رسالة لوالده تحمل تاريخ 1837، صيرورة «تحوّله» غير الإرادي لهيغل. فقد «قرأ كسرات من فلسفة هيغل ووجد أنّ نغمتها الوعرة الغريبة لا تبعث على السرور».[1] لكن لاحقاً، بعد قراءة هيغل «من البداية إلى النهاية» خلال مرض عجلت به أزمة «وجوديّة»، اكتشف أنه كان «مقيداً أكثر فأكثر بسلاسل الفلسفة العالمية الحالية التي اعتقدت أني نجوت منها». ما هو السبب لافتتانه بهيغل؟ يكتب ماركس: «انطلاقاً من المثاليّة... مضيت نحو البحث عن الفكرة في الواقع ذاته. إذا كانت الآلهة تقطن سابقاً فوق العالم، فقد صارت الآن مركزه». يُنظر إلى المثالية في هذا السياق من قبل ماركس على أنها تعني وجهة النظر التي

(1) Easton and Guddat, op. cit., p. 46.

تهتم بالآلهة؛ أي، الحقيقة العليا للكينونة باعتبارها متواجدة في عالم متعال منفصل عن الواقع الدنيوي. هذا الانشعاب المثالي بين الواقعي والمثالي كان قد تم تخيله من قبل هيغل على أنه هويتهما التوسيطية؛ فبالنسبة له، كلّ ذلك الذي هو واقعي هو واقعي بقدر ما يمتلك الفكرة في ذاته فحسب. وفي البحث عن الفكرة في الواقعي، ماثل ماركس من ثم بين ذاته ووجهة النظر الهيغلية. إن «النجاة» من هيغل هي الموضوع في رسالة الدكتوراه لماركس التي تطرح السؤال عن إمكانية الفلسفة بالذات بعد ذروتها في هيغل. تسقط الرسالة هذا السؤال في وضعية تاريخية مشابهة ـ وضعية الفلسفة ما بعد أرسطو. كانت الأبيقورية، الرواقية، والشكوكية النتاجات «للوعي ـ الذاتي» الذي وجدت فيه الفلسفة، بعد ذروتها في أرسطو، عنصراً جديداً، مثل ثميستوقليس الذي، «حين هُدّدت أثينا بالدمار، أقنع الأثينيين بأن يتركوها للأبد ويؤسسوا أثينا جديدة على البحر، على عنصر آخر».[1] وهو ذاته محكوم بمصير خليفة لمنظومة كلية، يستدير ماركس في أطروحته نحو عصر التنوير من أجل خلفاء في وضعية مماثلة. والنتيجة التي يصل إليها تُقدّم في صيغة «قانون نفسي»: «إنه قانون نفسي بأن الروح النظرية، بعد أن تصبح حرة في ذاتها، تتحول إلى طاقة عملية. ناشئة كإرادة من ظل عالم أمنتس Amenthes، تستدير ضد الواقع الدنيوي الذي هو موجود خارجها».[2] وبعد أن سحبت نفسها من العالم داخل منظومة كليّة ـ عالم ظل أمنتس Amenthes ـ تعود الفلسفة إليه؛ «مثل شخص عملي» يغزل «مؤامرات بالعالم»، فإنها «تلقي بنفسها في حضن هنّادة دنيوية».[3]

(1) Ibid., p. 53.

(2) Ibid., p. 61.

(3) Ibid., p. 52.

وتحديداً بسبب شفافيتها وكمالها الداخليين، تقف المنظومة الكلّية موقف المعارض لعالم مبهم وغير كامل. وهذا ما يعنيه ماركس بالانقسام الحاد للعالم إلى جزأين: «وكون الفلسفة أغلقت على نفسها عالماً كاملاً، كلّياً... فإن مجمل العالم مقسوم ضمناً...». وبتطبيق ذلك على فلسفة هيغل، «هذا الانقسام يُساق إلى الحدود القصوى لأن الوجود الروحي أصبح حرّاً، مثرياً للشمولية».[1] والفلسفة من حيث هي منظومة لا يمكنها التغلّب على هذا الانقسام الحاد؛ وبالعودة إلى العالم كإرادة، لا تستطيع الفلسفة أن تقسر نفسها على العالم مرة أخرى كمنظومة تبدو «قناعتها ـ الذاتية واستدارتها الداخليتان وقد أُعطِبتا». ومن أجل أن تجد نفسها، على الفلسفة أولاً أن تفقد نفسها كمنظومة، لأنه «أن يصبح العالم فلسفياً هو في الوقت نفسه أن تصبح الفلسفة دنيوية... فتحقيقها هو في الوقت نفسه خسارتها [أي، من حيث كونها منظومة]... ما تحاربه خارجاً هو عيبها الداخلي الخاص [أي، كلّيتها المجرّدة من حيث هي منظومة مستبعد عنها العالم الفعلي بتناقضاته]...». وبفهمه العميق لطبيعة الفلسفة، يشخصها ماركس على أنها نقديّة أساساً. إنّ حركتها تجاه العالم هي إثباتها الذاتي بوصفها «النقدية التي تعاير الوجود الفردي مقابل الجوهر، وعلى وجه الخصوص الفعالية مقابل الفكرة».[2] بهذا الحس النقدي، لا يمكن للفلسفة أن تبقى وفية لطبيعتها الخاصة إذا لم تترك التأمل وتصبح عملية؛ أي، توجّه ذاتها لمهمة سكب الواقع في صورة ما تسميه العقل والحرية. وهكذا، ومنذ بواكير عمله كما في رسالته للدكتوراه، يحدّد ماركس

(1) Ibid., p. 52.

(2) Ibid., p. 61.

الفلسفة باعتبارها نشاطاً عملياً يستدعى لمعارضة لاعقلانية العالم ولا حريته. إنه يقيم الفلسفة على عنصر الوعي الذاتي البشري ويصرّ على روحها المتمردة: «الفلسفة لا تخفي ذلك. واعتراف بروميثيوس ـ «بكل بساطة، أنا أكره كل الآله» ـ هو بحد ذاته اعترافها بالذات، شعارها الخاص ضد كل الآلهة السماوية والأرضية التي لا تقرّ بأنّ الوعي الذاتي البشري هو الإلـه الأعلى. لا يجب أن يكون ثمة أحد بجانب هذا الإلـه».[1]

على هذه الخلفية يجب أن يُفهم تلقّي ماركس الحماسي لطريقة فويرباخ في قلب العلاقة حامل ـ محمول في اللاهوت والفلسفة التأملية؛ لأن هذه الطريقة برّرت الوعي الذاتي البشري ـ عند فويرباخ كينونة الإنسان ككينونة ـ نوع ـ بوصفه الحامل الحقيقي والفعلي لكل الكمال، اللانهائية، والشمولية التي يعزوها الدين والفلسفة التأمليّة لكينونتهما. علاوة على ذلك، فإنّ طريقة فويرباخ هي التي حرّرت الحقيقة التجريبيّة من وضعيتها التابعة والمشتقة، ومن ثم جعلت الطبيعة الحقيقة الأولى، المتواجدة ـ ذاتياً، والجوهريّة. ومنتشياً بأهميتها التحررية، كان ماركس سريعاً في تقديم المشورة لجميع اللاهوتيين والفلاسفة التأمليين: «حرّروا أنفسكم من مفاهيم الفلسفة التأملية الحالية واستحواذاتها إذا كنتم ترغبون بالحصول على الأشياء على نحو مختلف، كما هي، وهذا يعني، إذا كنتم تريدون أن تصلوا إلى الحقيقة. وليس هناك أمامكم طريق آخر إلى الحقيقة والحرية إلا باستثناء تلك التي توصل عبر جدول ـ النار [الفوير ـ باخ]. فويرباخ هو المطهر لزمننا الحالي».[2] ويطبّق ماركس ذاته الطريقة

(1) MEGA, I, i. 1, p. 10.

(2) Easton and Guddat, op. cit., p. 95.

الفويرباخيّة على عمل هيغل فلسفة الدولة، ويؤكّد بلغة يوجهها بدقّة علم مصطلحات فويرباخ وإلقاؤه: «يجعل هيغل المحمولات، الموضوعات، مكتفية ـ ذاتيّاً لكنها منفصلة عن اكتفائها ـ الذاتي الفعلي، عن حاملها. ومن ثم يظهر الحامل الفعلي لاحقاً كنتيجة، في حين يكون على المرء أن ينطلق من الحامل ويولي الاهتمام لعملية موضعته objectivization... يعتبر هيغل أنّ الشمولي ليس الجوهر الفعلي لما يكونه الفعلي ـ المحدود، أي، ما هو موجود ومقرر، وهو يعتبر أن الكينونة ens الفعليّة ليست الحامل الأصيل للامحدود».[1] وبسبب الاهتمام الأساسي عند ماركس بالعالم المجتمعي ـ السياسي الفعلي للإنسان ترك على الفور الحقل الفويرباخي لنقديّة العالم الديني: «الإنسان، الذي وجد انعكاس ذاته فقط في الواقع الخيالي للسماء حيث كان ينشد الحصول على كينونة ما فوق طبيعية، سوف لن يعود يُمال لأن يجد شبيهاً لذاته، وحدها الكينونة غير البشرية، حيث يسعى ويجب عليه أن يسعى إلى واقعه الحقيقي».[2] ما يكونه الواقع الحقيقي للإنسان، هو موضوع العمل الأعمق، والأكثر أصوليّة نظرياً لماركس الشاب ـ المخطوطات الباريسيّة من عام 1844. وفي هذا العمل يصوغ ماركس نقده الأول للاقتصاد السياسي من منظور تفضيلي لمذهب الإنسان الذي هو مثقل بالديون للأنثروبولوجيا الفويرباخيّة والمذهب الطبيعي. لكن أيضاً في المخطوطات الباريسية ينجرف ماركس بعيداً عن وجهة النظر التأملية لفويرباخ ويتحول مباشرة إلى هيغل، خاصة إلى عمل هيغل الفينومينولوجيا. يقود تناول نقدي لجدلية السيّد والعبد

(1) Ibid., p. 166.
(2) Ibid., p. 249 - 50.

الهيغلية ماركس إلى تطوير مفهوم للإنسان يتجاوز النطاق المحدود نسبياً لأنثروبولوجية فويرباخ، متضمناً إذا جاز القول فكرة الخلق ـ الذاتي للإنسان كصيرورة راسية في العمل بوصفه مركباً أساسيّاً للكينونة الجوهريّة للإنسان.

في قلب المخطوطات الباريسية نجد نظرية الشيوعية لماركس التي تقدّم لنا النقطة المحورية لمنظورها المتعلّق بموضوعاتها. فالموضوعات الرئيسة للعمل ـ مقالة نقدية للاقتصاد السياسي، نقد الفلسفة الهيغلية، والعمل المنفّر ـ تدمج معاً وتكشف ارتباطها الداخلي في هذه النظرية: «الشيوعية بوصفها التغلّب الإيجابي على الملكيّة الخاصّة باعتبارها اغتراباً ـ ذاتياً بشريّاً، وهكذا بوصفها الحيازة الفعليّة على الجوهر البشري عبر الإنسان ومن أجله؛ لذلك، بوصفها الاستعادة الكاملة والواعية للإنسان لنفسه ضمن الثروة الإجماليّة لتطوره السابق، الاستعادة للإنسان بوصفه كينونة اجتماعية، أي، بشريّة. هذه الشيوعية كمبدأ طبيعي كامل هي مبدأ إنساني، وكمبدأ إنساني كامل هي مبدأ طبيعي. إنها الحلّ الأصيل للعدائية بين الإنسان والطبيعة وبين الإنسان والإنسان؛ وهي الحل الحقيقي للصراع بين الوجود والجوهر، الموضوعانية والتوكيد الذاتي، الحريّة والضرورة، الفرد والنوع. إنها لغز التاريخ وقد تمّ حلّه وهي تعرّف ذاتها على أنها هذا الحل».[1] إن اللب الديناميكي لنظرية الشيوعية هذه هو مفهوم جوهر الإنسان. وظرف الإنسان في التاريخ والمجتمع يراه ماركس على أنه محدّد بالصراع بين جوهره ـ ما يكونه فعلياً وحقيقياً ـ ووجوده ـ شكل كينونته الفعلي في سياق العمل المغرّب. والهدف من نقدية

(1) Ibid., p. 304.

ماركس للاقتصاد السياسي هو إظهار أنه على الرغم من أنه يعتبر العمل الموضوعاني ـ ذاتياً self ـ objectifying مصدراً للثروة، فهو غير قادر على تعليل القوّة الساحقة للثروة ـ نتاج العمل ـ على العمل، على الإنسان بوصفه كينونة منتجة: إنه غير قادر على تعليل «الهيمنة الكاملة لمادة ميتة على الإنسان الحي».[1] في المجتمع الرأسمالي، «منظومة الاغتراب» بلا منازع، يمتلك التشييء ـ الذاتي للعمل، طابع التجريد ـ الذاتي ـ من ـ الإنسانيّة للإنسان. العمل المغرّب هو الصيغة التي تعبّر عن حقيقة أن وجود الإنسان يتعارض مع جوهره. ومثل الاقتصاد السياسي، فإنّ هيغل، أيضاً، «يعتبر أن العمل هو الجوهر، الجوهر المؤكّد ذاتياً للإنسان»؛ وذلك يفسّر لماذا أنّ «منظور هيغل هو منظور الاقتصاد السياسي الحديث».[2] لكن العمل عند هيغل هو العمل الذي للروح، أي، المجرّد من الواقع العيني للإنسان. مع ذلك، فعلى الرغم من شكله السرّاني، فالاغتراب ـ الذاتي الهيغلي للذات وارتداده به يمتلكان قوة دفع نقديّة بقدر ما يشيران إلى التناقض بين ذلك الذي يكون وذلك الذي ينبغي له أن يكون. ومجرّدة من ثوبها السرّاني، فإن ذات هيغل هي الإنسان الحقيقي، الموضوعي: «إن الشيء العظيم في فينومينولوجيا هيغل ونتيجتها النهائيّة ـ دياليكتيك السلبية بوصفه القوّة المحرّكة والمنتجة ـ هو ببساطة أنّ هيغل يفهم التطوّر ـ الذاتي للإنسان على أنه صيرورة، التشييء بوصفه ضياعاً للموضوع، بوصفه اغتراباً وتسامياً لهذا الاغتراب؛ أنه يفهم على هذا النحو طبيعة العمل ويستوعب الإنسان الموضوعي، موثوقاً لأنه فعلي، كنتيجة لعمله

---

(1) Karl Marx, Early Writings, Translated by T. B. Bottomore (London: C. A. Watts & Co., New York: McGraw - Hill, 1963), p. 115.

(2) Easton and Guddat, op. cit., p. 322.

الخاص».[1] وهذا الشيء العظيم بشأن فينومينولوجيا هيغل يوفر لماركس أساس مفهومه النوعي للإنسان، الذي رغم بنائه في الأنثروبولوجيا الفويرباخية، إلا أنه في الوقت ذاته يجلس خارجها بالكامل.

انطلاقاً من فويرباخ، يشخّص ماركس الإنسان على أنه كينونة ـ نوع. وهذا يعني في الوقت نفسه، كما هو الحال عند فويرباخ، أن الإنسان «كينونة شموليّة وهي من ثم حرّة». وفي تمايزه عن الحيوان، فإن نشاط حياة الإنسان لا يقتصر على شكل ثابت للتبادل مع الطبيعة، لكنه بالأحرى يمتلك الطبيعة برمتها كموضوع له: «الطبيعة هي الهيئة غير العضوية للإنسان، أي، الطبيعة بقدر ما لا تكون الجسد البشري».[2] وغير محدود كالحيوان، لا يُنتج الإنسان في اتجاه واحد، بل على نحو شامل؛ وبسبب الطابع الشمولي لتبادليته مع الطبيعة، يعيد الإنسان إنتاج الطبيعة برمتها. وبقدر ما يمكنه أن يتجاوز سياق الضرورة الماديّة الآنية، فالإنسان، على عكس الحيوان، يبدع «أيضاً وفقاً لقوانين الجمال».[3]

ككينونة ـ نوع، الإنسان هو أيضاً كينونة طبيعية. إنه لا يقارب الطبيعة من موقع خارجي «لنشاط صرف»، بل إنه منذ البداية الأولى جزء لا يتجزأ من الطبيعة: «وإذا ما قلنا إنّ الحياة الماديّة والروحية للإنسان مرتبطة بالطبيعة فذلك طريقة أخرى للقول إن الطبيعة مرتبطة بذاتها، لأن الإنسان جزء من الطبيعة».[4] ومع ذلك، فالعلاقة بين الإنسان والطبيعة لديها طابع العلاقة بالواسطة. الإنسان هو الطبيعة الذاتية التي يتوسط لها

(1) Ibid., p. 321.
(2) Ibid., p. 293.
(3) Ibid., p. 293.
(4) Ibid., p. 293.

عبر الطبيعة الموضوعية، تماماً كما يُتوسط للطبيعة الموضوعية من خلال النشاط الحياتي الذاتي ـ العمل بالمعنى الأعرض ـ للإنسان. إن الفحوى الإبستمولوجية للعمل، وهو مفهوم يجد تفسيراً له في أعمال ماركس المتأخرة، واضحة بالفعل في المخطوطات الباريسية حين يعزو له ماركس دور تشكيل ـ العالم. إن تبادلية الإنسان مع الطبيعة، التي وسطها النشاط الحياتي للإنسان كنشاط منتج، هي الشرط لإمكانية وجود الموضوعات البشريّة. الطبيعة هي دائماً طبيعة كما تم العمل عليها، تحويلها، ودمجها في بعض أنماط الإدراك الحسي. لكن الإنسان كطبيعة ذاتيّة هو ذاته متوسَط عبر طبيعة محوّلة أو مؤنسنة. وبمصطلحات كانط، فإن الطبيعة في سياق أنثروبولوجيا المخطوطات الباريسية هي فينومينون وليست نومينون. وبكلمات ماركس: «الموضوعات البشرية ليست موضوعات طبيعية كما تقدّم ذواتها على نحو آني وليس الحس البشري آنياً وموضوعيّاً حساسية بشريّة، موضوعية بشرية. ولا الطبيعة الموضوعية ولا الذاتية مقدمة آنياً في شكل ملائم للكينونة البشرية».[1] تتشكّل الكينونة ـ النوع للإنسان ـ وهنا ماركس لديه فقط المصطلح المشترك مع فويرباخ، لكن ليس تفسيره ـ في العمل على الطبيعة وذلك بحيث تصوغ منها عالم الإنسان: «في العملِ على العالم الموضوعي... يثبت الإنسان لنفسه أنه كينونة ـ نوع على نحو أصيل. وهذا النتاج هو حياة نوعه الفاعلة. وهكذا فإنّ غرض العمل هو تشييء حياة ـ نوع الإنسان؛ إنه ينتج نفسه ليس فكرياً فحسب، كما في الوعي، بل أيضاً عملياً بالمعنى الحقيقي، ويرى نفسه في عالم هو صنعه».[2]

(1) Ibid., p. 283.
(2) Ibid., p. 200.

مفهوم ماركس للإنسان، بوصفه متمايزاً عن مفهوم فويرباخ له، هو في الأساس مجتمعي وتاريخي. الفعالية الخالقة ـ للموضوع مجتمعية أساساً لأنها منذ البداية الأولى تحصل ضمن سياق مجتمعي. فواقع الآخرين يُكشف للإنسان في ومن خلال موضوعة العمل. إن الذات ـ الموضوع للتبادلية مع الطبيعة هي مشاعية بشرية. والتبادلية لها صفة الصيرورة التاريخية. لا حقيقة الإنسان ولا أشكال عالمه وطريقة تبادليته مع الطبيعة ثابتة. إنها تنجم عن صيرورات مجتمعية ـ تاريخية سابقة وهي ذاتها على نسق تلك الصيرورات. فالتاريخ هو صيرورة الخلق ـ الذاتي للإنسان من خلال عمله.

وكما ذكرنا سابقاً، فهذه الأبعاد النوعية لمفهوم ماركس للإنسان إنما تُبنى ضمن الأنثروبولوجيا الفويرباخية. فالاغتراب، المقولة الأساسية للمخطوطات الباريسيّة، غير قابل للفهم إلا بالإشارة إلى جوهر الإنسان؛ الاغتراب هو الحالة التي يكون فيها جوهر الإنسان وتظاهره الذاتي كعالم للإنسان يقيمان علاقة للأشياء الخارجية، الغربة، والسيطرة بالوجود التجريبي الفعلي للإنسان. إنّ تاريخ الإنسان هو تاريخ اغترابه عن جوهره الخاص، والذي يبلغ ذروته في المجتمع الرأسمالي كنظام اغتراب بلا منازع. وضمن هذا المنظور الأنثروبولوجي يفسّر ماركس الشيوعية كاستعادة واعية للإنسان لذاته، ويرى فيها الحل للغز التاريخ.

يتخلى ماركس عن منظوره الأنثروبولوجي هذا ـ ومعه مجمل المذهبين الإنساني والطبيعي الفويرباخيين ـ في عمليه أطروحات حول فويرباخ والأيديولوجيا الألمانية. يقول ماركس في الأطروحة الأولى: «إن العيب الرئيس في كامل المذهب المادي السابق (بما في ذلك

مادية فويرباخ) هو أن الموضوع، الفعليّة، الحسيّة إنما كان يتمّ تخيّلها فقط بصيغة موضوع أو تأمّل، لكن ليس كفعالية بشريّة حسيّة، ممارسة عملية، ليس على نحو ذاتي. من هنا، بالتعارض مع المادية، كان قد تم تطوير الجانب الفاعل من قبل المثالية ـ لكن فقط بشكل تجريدي كون المثالية لا تعرف بالطبع نشاطاً فعليّاً، حسّياً على هذا النحو. يريد فويرباخ موضوعات حسية مختلفة في الواقع عن الموضوعات الفكريّة: لكنه لا يفهم النشاط البشري ذاته على أنه موضوعي».[1] ومن الواضح تماماً أن هذا يذكّرنا بتوصيف في المخطوطات الباريسية للعمل على أنه صيرورة الخلق الذاتي للإنسان، والتي تنطوي في الوقت نفسه على «خلق عملي لعالم موضوعي». وكما هو الحال في المخطوطات الباريسية، كذلك أيضاً في الأطروحة الأولى، «الجانب الفاعل» مرتبط بالفلسفة المثالية لهيغل. الذات الهيغلية، حتى وإن بطريقة مجردة، تساهم بفعالية في إنتاج محتواها، موضوعانياتها objectifications. بعبارة أخرى، فإنّ علاقتها بموضوعانياتها objectifications، ليست تأمليّة، بل عمليّة، لأنها على هذا النحو فقط يمكنها أن تحلّ محلّ اغترابها ـ الذاتي. الذات الهيغلية هي فعالية العودة إلى الذات من الموضوع الذي يفترض على نحو فاعل. والفعالية التوسطيّة غير معروفة لكلّ المادية بما فيها ماديّة فويرباخ. إنّها لا تُدرك أن الموضوع هو فعالية بشريّة حسيّة أساساً بقدر ما تفترض بحد ذاتها من قبل العمل البشري، فعالية إنتاج الموضوعات البشريّة. وهكذا، فإن فويرباخ «لا يفهم الفعالية البشريّة ذاتها بوصفها موضوعيّة». ويبدو أن ماركس لم يكن قد تخلّى بعد عن إطار المخطوطات الباريسية، لأنّ

(1) Ibid., p. 423.

ما نمتلكه في الأطروحة الأولى هو نسخة أكثر مباشرية ونهائية مما قاله للتو. مع ذلك فالأطروحة السادسة تجعل من الواضح تماماً أن ماركس تخلّى بالكامل عن السياق الأنثروبولوجي في مفهومه للعمل؛ فالسياق هو الآن مجتمعي ـ تاريخي. ورافضاً لفكرة جوهر الإنسان، ينزلها ماركس إلى مرتبة الفئة المجتمعية: «لكن جوهر الإنسان ليس تجريداً متأصّلاً في كل فرد مفرد. ففي تفعيليته إنما هو مجموعة متكاملة من العلاقات المجتمعية». وهذه العلاقات المجتمعية لا تمتلك شكلاً ثابتاً؛ إنّها مبنية ضمن كليّة والتي هي في ذاتها نتيجة لصيرورتها المجتمعية ـ التاريخية.

نحو نقدّية
لفلسفة هيغل

الفلسفة التأملية الألمانية تتناقض مباشرة مع الحكمة السليمانية القديمة: ففي حين تعتقد الأخيرة أنه لا يوجد شيء جديد تحت الشمس، ترى الأولى أن لا شيء ليس جديداً تحت الشمس؛ وفي حين يفقد الإنسان المشرقي رؤية الفوارق في انشغاله بالوحدة، ينسى الإنسان الغربي الوحدة في انشغاله بالفوارق؛ وفي حين إن الإنسان المشرقي يحمل لامبالاته بالمتطابق أبدياً إلى نقطة عدم الاكتراث المعتوه، يرفع الإنسان الغربي من حساسيته للمتشعب إلى الحرارة المحمومة للـimaginatio luxurians [خيال مترف]. إن ما أعنيه بالفلسفة التأملية الألمانية، هو تلك الفلسفة التي تهيمن على زمننا الحاضر ـ فلسفة هيغل. وبقدر ما تكون فلسفة شيلينغ هي المعنية، فقد كانت بالفعل تنامياً غريباً ـ فكرة مشرقيّة قديمة حول الهويّة على تربة ألمانية. وإذا ما كانت حركة السمة الداخلية لمدرسة شيلينغ هي نحو المشرق، فإنّ السمة المميزة للفلسفة والمدرسة الهيغليتين من ثم هي حركتهما نحو الغرب جنباً إلى جنب استخفافهما بالمشرق. العنصر المميز لفلسفة هيغل بالمقارنة مع مشرقيّة فلسفة الهوية هو الفرق. وبالرغم من كل شي، فلسفة هيغل

للطبيعة لا تصل إلى ما وراء التفافات من المريجيات والرخويات التي تنتمي إليها، كما هو معروف، عديمات الرأس والحلزونيات. لقد ارتقى بنا هيغل إلى مرحلة أرفع، أي، إلى فئة articulata [المفصليّات] التي تتشكّل منظومتها العليا من الحشرات. روح هيغل منطقيّة، حتميّة و ـ أود أن أقول ـ أنطولوجيّة؛ بعبارة أخرى، هيغل هو روح تجد مسكنها المناسب في جسد بأعضاء ناتئة عديدة وشقوق وأقسام عميقة. هذه الروح تُظهر ذاتها بشكل خاص في رؤية التاريخ وتناوله. يحدّد هيغل ويعرض فقط الفوارق الأكثر لفتاً للنظر بين مختلف الأديان، الفلسفات، الأزمنة، والشعوب، وبسلسلة متقدّمة من المراحل، لكنه يتجاهل كل ما هو مشترك ومتماثل فيها كلّها. إن صيغة التصوّر والطريقة الهيغليين هي صيغة لزمن حصري فحسب، وليست صيغة فضاء متساهل؛ ومنظومته لا تعرف غير التبعية والتعاقب؛ فالتنسيق والتعايش غير معروفين لها. مما لا شك فيه أنّ المرحلة الأخيرة من التطور هي دائماً الكليّة التي تتضمن في ذاتها المراحل الأخرى، لكن لأنها هي ذاتها وجود زمني محدد وتحمل من ثمّ طابع الخصوصية، فإنها لا يمكن أن تضمّ في ذاتها وجودات أخرى دون مص لنخاع حياتها المستقلّة بالذات ودون سلبها للمعنى الذي يمكنها أن تمتلكه بحريّة تامة فقط. تتباهى الطريقة الهيغلية بأنها تأخذ المسار ذاته الذي للطبيعة. صحيح أنها تقلّد الطبيعة، لكن النسخة تفتقر إلى حياة الأصل. كمنحة، فقد جعلت الطبيعة الإنسان سيّد الحيوانات، لكنها لم تعطه أيادي فقط لتدجين الحيوانات بل أيضاً عيوناً وآذاناً ليعجب بها. إن استقلالية الحيوان، التي تسرقها اليد، تعاد إليه بالآذان والأعين المتعاطفة. فحب الفن يكسر السلاسل التي تضعها المصلحة الذاتية للعمل اليدوي

حول الحيوان. والحصان الذي يئن تحت وطأة ثقل عريس هو موضوع لفن من قبل الرسام، والسمور الذي يذبحه تاجر الفراء بغرض تحويله إلى فراء في زخرفة لحظية للغرور البشري يقدّم من قبل العلوم الطبيعية بحيث يمكن دراسته كعضوية كاملة. فالطبيعة تجمع دائماً يجمع بين الميل المَلَكي للزمن وليبرالية الفضاء. وبطبيعة الحال، الزهرة تلغي الورقة، لكن هل بإمكان النبتة أن تكون كاملة إذا وقفت الزهرة مشعة على ساق بلا أوراق؟ الحقيقة أن بعض النباتات تلقي بالظلال على أوراقها من أجل وضع كل طاقتها في تحقيق الإزهار، لكن هناك نباتات أخرى إما أن تظهر فيها الورقة بعد الزهرة أو بالتزامن معها، وهو ما يثبت أن أي عرض لمجمل النبتة يتطلّب الورقة وكذلك الزهرة. والصحيح أن الإنسان هو حقيقة الحيوان، لكن هل إن حياة الطبيعة، هل إن حياة الإنسان نفسها ستكون مثالية إذا لم تتواجد حيوانات بشكل مستقل؟ هل علاقة الإنسان بالحيوانات علاقة استبداد فحسب؟ أليس المنبوذ والمرفوض يجد بديلاً لجحود رفاقه من الكينونات البشريّة ومكائدهم ولاإخلاصهم في إخلاص الحيوان؟ ألا يملك الحيوان القوّة التي تعزّي وتشفي قلبه المكسور؟ أليس شعوراً خيّراً، عقلانياً هو جزء أيضاً من عبادات الحيوان؟ ألا يمكن بذلك أن نكون قد اعتبرنا هذه العبادات سخيفة لأننا استسلمنا لوثنية من نوعية مختلفة؟ ألا يتكلّم الحيوان إلى قلب الطفل في الحكاية الخرافية؟ ألم يفتح حمار مجرّد ذات مرّة عيني نبيّ عنيد؟

لذلك، فإن المراحل في تطوّر الطبيعة لا تمتلك بأي حال من الأحوال معنى تاريخياً فقط. إنها، في الواقع، لحظات، لكنها لحظات من الكليّة المتزامنة للطبيعة وليس من كليّة معينة وفرديّة والتي لم تكن ذاتها لتبدو

مجرّد لحظة من الكون، أي، من كليّة الطبيعة. مع ذلك، فتلك ليست هي حالة فلسفة هيغل التي ينتمي فيها الزمان فقط، وليس المكان، إلى صيغة الحدس. وهنا، فإنّ كليّة أو مطلقية ظاهرة تاريخية معينة أو وجود تاريخي معيّن إنما تبرّر كمحمول، وهكذا تُختزل مراحل تطوّر ككيانات مستقلّة فقط إلى معنى تاريخي؛ وعلى الرغم من أنها حيّة، فهي تستمر في الوجود كلا ـ شيء أكثر من ظلال أو لحظات، لا ـ شيء أكثر من قطرات متجانسة على مستوى المطلق. وبهذه الطريقة، على سبيل المثال، تُحدّد المسيحية ـ وأؤكّد أنها معتبرة في تطورها التاريخي ـ العقائدي ـ كديانة مطلقة. مع ذلك، فلمصلحة مثل هذا التحديد وحده يتمّ التشديد على الفرق بين المسيحية والأديان الأخرى، ومن ثم إهمال كل ما هو مشترك بينها جميعاً؛ وهو ما يعني القول، إن طبيعة الدين تكمن، بوصفه وضعاً مطلقاً فحسب، في أساس كل الديانات المختلفة. الشيء ذاته يصح على الفلسفة. فالفلسفة الهيغلية، أعني فلسفة هيغل، وهو ما يعني القول، فلسفة هي في نهاية الأمر فلسفة محدّدة ومعينة لها وجود تجريبي ـ نحن غير مهتمين بسمة محتواها ـ معرّفة ومعلنة كفلسفة مطلقة؛ أي، كشيء ليس أقل من الفلسفة ذاتها، إن لم يكن من قبل المعلّم ذاته، فحتماً إذن من قبل تلاميذه ـ على الأقل تلاميذه الأرثوذكسيين ـ والمتساوقين والمحافظين بالكامل حتماً على تعاليم المعلّم. وهكذا، مؤخراً، حاول هيغلي ـ وهو شخص فطين وجدّي في ذلك ـ أن يبرهن ـ بطقوس احتفالية وبطريقته الخاصة بالكامل ـ أن الفلسفة الهيغلية «هي الحقيقة المطلقة لفكرة الفلسفة».

لكن مهما تكن حصافة الكاتب، فهو ينطلق من البداية بالذات على نحو غير نقدي بقدر ما لا يطرح السؤال التالي: هل هو ممكن البتة بأنّ

نوعاً ما يدرك ذاته في فرد واحد، الفن بحد ذاته في فنان واحد، والفلسفة بحد ذاتها في فيلسوف واحد؟ وبعد فهذا هو السؤال الرئيس؛ لأنه ما فائدة كلّ هذه الأدلّة بالنسبة لي بأنّ هذا الشخص المحدّد هو المسيا حين لا أعتقد البتة أن أي مسيا سيظهر، أو يمكن أن يظهر، أو يجب أن يظهر. وهكذا، إذا لم يطرح هذا السؤال، فسوف يسلّم جدلاً بهدوء أنه لا بد أن يكون ثمة دلاي لاما جمالي أو تأملي وهو يتواجد بالفعل، استحالة transubstantiation جماليّة أو تأمليّة، ويوم دينونة جمالي أو تأملي. مع ذلك، فإنّه مجرّد هذا الافتراض المسبق ذلك يناقض العقل. يقول غوته: «فقط كلّ الناس إذا أخذوا مجتمعين يدركون الطبيعة، وفقط كل الناس إذا أخذوا مجتمعين يعيشون الطبيعة البشريّة». كم هي عميقة ـ وما هو أكثر ـ كم هي حقيقية! وحده الحب، الإعجاب، التبجيل، باختصار، وحده الشغف يصنع الفرد في النوع. فعلى سبيل المثال، في اللحظات التي نهتف خلالها، وقد أبهجتنا طبيعة جميلة ومحببة لشخص ما: إنه الجمال، الحب، وتجسّد الخير. لكن العقل لا يعرف شيئاً ـ متذكرين الحكمة السليمانية بأنه ما من شيء جديد تحت الشمس ـ عن تجسّد حقيقي ومطلق لنوع في فردية معينة. الحقيقة أن الروح أو الوعي هي «نوع يتواجد كنوع»، لكن، بغض النظر عن مدى شموليته، الفرد ورأسه ـ عضو الروح ـ محددان دائماً بنوع معين من الأنف، سواء المدبب أم الأفطس، الناعم أم الضخم، الطويل أم القصير، المستقيم أم المنحني. إن كل ما يدخل في الزمان والمكان يجب أن يخضع ذاته أيضاً نفسها لقوانين الزمان والمكان. فإله الحدود يقف حارساً عند المدخل إلى العالم. التحديد ـ الذاتي هو شرط الدخول. وكل ما يصبح حقيقياً، يصبح كذلك فقط كشيء محدّد.

إن تجسّد النوع بكلّ وفرته في فردانيّة واحدة كان سيبدو معجزة مطلقة، تعليق عنيف لكلّ قوانين الواقع ومبادئه؛ إنه سيكون، بالفعل، نهاية العالم.

وهكذا، فمن الواضح أن اعتقاد تلاميذ المسيح والمسيحيين الأوائل بالنهاية الوشيكة للعالم كان مرتبطاً على نحو وثيق باعتقادهم بالتجسد. الزمان والمكان يُلغيان بالفعل للتو مع ظهور الألوهة في زمان وشكل معينين، ومن ثم ليس ثمة ما هو أكثر مما يمكنه توقعه غير النهاية الفعليّة للعالم. ليس بالإمكان تصوّر احتمالية التاريخ؛ لم يعد لديه معنى وهدف. فالتجسّد والتاريخ لا يتفقان على الإطلاق؛ فحين يدخل الإلـه ذاته التاريخ، يتوقف التاريخ عن الوجود. لكن حين يستمر التاريخ على الرغم من ذلك بالطريقة ذاتها كالسابق، فإن نظريّة التجسّد تُلغى عندئذ من قبل التاريخ ذاته. لقد فقد إظهار الإلـه، الذي هو مجرّد تقرير، رواية لمرّات لاحقة عديدة ـ ومن ثم مجرّد موضوع للمخيلة والتذكّر ـ علامة الألوهة، ومتخلّياً عن مكانته الإعجازيّة وغير العادية، وضع نفسه على قدم المساواة مع الظواهر الأخرى، العاديّة في التاريخ بقدر ما يعيد إنتاج ذاته في أوقات لاحقة بطريقة طبيعية. وفي اللحظة التي يصبح فيها موضوع رواية، يتوقف عن أن يكون معجزة. لذلك ليس دونما سبب أن الناس يقولون إن الزمن يفشي كلّ الأسرار. ومن ثم، لو كانت ظاهرة تاريخية إظهاراً لإلـه أو تجسيداً له، فلا بد لها عندئذ أن تطفئ ـ وهذا وحده سيكون دليلاً لها ـ كلّ أنوار التاريخ، خاصّة أنوار الكنيسة، مثلما تبعد الشمس النجوم وأنوار اليوم الليلية؛ عندئذٍ يجب أن يضيء الأرض كلّها بتألقه الإلهي الحماسي ويكون لجميع الناس في كل الأوقات إظهاراً مطلقاً، منتشراً في كل الأمكنة، وفورياً. لأن ما هو ما فوق طبيعي يجب أن يعمل أيضاً بحد ذاته

فوق كلّ حدود الزمن؛ ومن هنا، فإنّ ما يعيد إنتاج ذاته بطريقة طبيعية ـ يحافظ على ذاته فقط من خلال وسيط لتقليد شفوي أو مكتوب ـ هو فقط من أصل توسطي ومندمج في سياق طبيعي.

الوضع هو ذاته مع نظريات التجسد في مجال الفن والعلوم. ولو كانت الفلسفة الهيغلية الحقيقة المطلقة لفكرة الفلسفة، فجمود العقل عندئذٍ في الفلسفة الهيغلية يجب يؤدي بالضرورة إلى جمود الزمن؛ لأنه إذا ظل الزمن يتحرّك ليس دون أسف وكأن شيئاً لم يحدث، فإنّ الفلسفة الهيغلية ستفقد عندئذٍ حتماً صفتها المتعلّقة بالحقيقة المطلقة. دعونا نضع أنفسنا للحظات قليلة في القرون القادمة! ألن تكون الفلسفة الهيغلية كرونولوجياً عندئذٍ غريبة ومنقولة بالنسبة لنا؟ هل سيكون ممكناً بالنسبة لنا عندئذٍ اعتبار فلسفة من أوقات أخرى، فلسفة من الماضي، على أنها فلسفة معاصرة لنا؟ وإلا فكيف تعبر الفلسفات إذا لم يكن لأن الناس والعهود يعبرون والأجيال القادمة تريد أن تعيش ليس على تراث أجدادها بل على الثروات التي اكتسبتها بذاتها؟ ألن نعتبر بذلك الفلسفة الهيغلية عبئاً ثقيلاً مثلما كان أرسطو الوسيطي ذات مرة بالنسبة لعصر الإصلاح؟ ألن تظهر معارضة الضرورة بين الفلسفة القديمة والفلسفة الجديدة، بين الفلسفة غير الحرة ـ لأنها تقليدية ـ والفلسفة الحرّة ـ لأنها مُكتسبة ذاتياً؟ ألن تُنزل الفلسفة الهيغلية من ذروتها المتعلقة بالحقيقة المطلقة إلى فكرة موقف متواضع من واقع معين ومحدد؟ ولكن أليس من العقلانية، أليس من واجب ومهمة الإنسان المفكّر أن يتوقع من خلال العقل التعاقب الذي لا يمكن تجنبه للزمن، أن يعرف مسبقاً من طبيعة الأشياء ما سينتج ذات يوم تلقائياً من طبيعة الزمن؟

عن طريق توقع المستقبل بمساعدة العقل، دعونا من ثم نأخذ على عاتقنا مهمة إثبات أنّ الفلسفة الهيغلية هي في الحقيقة نوع محدد وخاص من الفلسفة. ليس من الصعب أن نجد الدليل، مهما كان كبيراً تمايز هذه الفلسفة عن الفلسفات السابقة كلّها وذلك من خلال شخصيتها العلمية الصارمة، شموليتها، وغناها الفكري الذي لا مجال للطعن فيه. فقد ولدت الفلسفة الهيغلية في وقت وقفت البشرية فيه، كما في أي وقت آخر، عند مستوى محدّد من الفكر، عندما كان موجوداً نوع محدد من الفلسفة. لقد خرجت من هذه الفلسفة، ربطت ذاتها بها، ومن ثم لا بدّ أنها تمتلك شخصية محدّدة، أي، منتهية. من هنا، فإن كل فلسفة تنشأ كإظهار لزمنها؛ فأصلها يفترض زمنها التاريخي. وبطبيعة الحال، فإنها تظهر لذاتها على أنها لا تعتمد على أي افتراضات؛ وفيما يتعلق بالمنظومات الأقدم، فذلك صحيح حتماً. مع ذلك، فإن عصراً لاحقاً ملزم بإدراك أن هذه الفلسفة أقيمت في نهاية الأمر على فرضيات معيّنة؛ أي، فرضيات عرضيّة معينة والتي لا بد من تمييزها عن فرضيات ضرورية وعقلانية ولا يمكن إنكارها دون التورط في هراء مطلق. ولكن هل صحيح فعلاً أن الفلسفة الهيغلية لا تبدأ بأي فرضيات؟ «نعم! إنها تنطلق من الكينونة الصافية؛ إنها لا تنطلق من نقطة انطلاق معينة، بل من نقطة انطلاق غير محددة على نحو صرف؛ إنها تبدأ من نقطة انطلاق هي بحد ذاتها البداية». هل الأمر كذلك حقاً؟ أليست فرضية حين نقول في نهاية الأمر إنه على الفلسفة أن تبدأ بأية حال؟ «حسن، من الواضح تماماً أنه يجب أن يكون لكل شيء بداية، والفلسفة ليست مستثناة». صحيح تماماً! ولكن «البداية» هنا تمتلك معنى العرضي أو اللا ـ مبالي؛ ففي الفلسفة، من ناحية أخرى، البداية لها معنى

خاص، معنى المبدأ الأول المطلوب في ذاته من قبل العلم الفلسفي. لكن ما أود أن أسأله هو: لماذا يجب أن تؤخذ البداية بهذا المعنى؟ أليست فكرة البداية نفسها عرضة للنقد؟ هل هي صحيحة فورياً وصالحة شمولياً؟ لماذا لا يجب أن يكون من الممكن بالنسبة لي التخلّي في الانطلاق عن فكرة البداية، وبدلاً عن ذلك، أتوجه مباشرة إلى ما هو حقيقي؟ يبدأ هيغل من الكينونة؛ أي، فكرة الكينونة أو الكينونة المجرّدة. لماذا لا ينبغي عليّ أن أكون قادراً على البدء من الكينونة ذاتها؛ أي، الكينونة الحقيقية؟ أو، أعيد من جديد، لماذا لا ينبغي عليّ أن أكون قادراً على البدء من العقل، لأنّ الكينونة، بقدر ما تكون فكرة وبقدر ما تكون موضوعاً للمنطق، تشير على الفور إلى العقل؟ هل أظل أنطلق من افتراض عندما أنطلق من العقل؟ لا! لا أستطيع أن أشك في العقل وأن أقوم بالتجريد منه دون أن أقول في الوقت نفسه إنّ كلاً من الشك والتجريد لا يشاركان في العقل. لكن حتى التسليم بأنّي لا أؤسّس ذاتي على افتراض يقول إنّ تفلسفي يبدأ مباشرة من كينونة حقيقية أو من العقل دون أن أكون معنياً البتة بمجمل السؤال حول البداية، ما المؤذي في ذلك؟ هل أستطيع أن أثبت لاحقاً أن الافتراض الذي استندت عليه كان مجرّد افتراض شكلاني وظاهري، إلى درجة أنه لم يكن في الواقع شيئاً على الإطلاق؟ بالتأكيد لا أبدأ التفكير فقط في نقطة عندما أضع أفكاري على الورق. فأنا أعرف للتو كيف أن المسألة موضوع تفكيري كانت ستتطوّر. وأنا أفترض شيئاً لأني أعرف أن ما أفترضه يبرّر ذاته من خلال ذاته.

لذلك يمكن القول إن نقطة الانطلاق التي اتخذتها الفلسفة الهيغلية في المنطق هي نقطة انطلاق عامة وضرورية على نحو مطلق؟ ألم تكن

بالأحرى نقطة انطلاق التي هي ذاتها محدّدة، وهو ما يعني القول، محددة بوجهة نظر الفلسفة قبل هيغل؟ أليست هي ذاتها مرتبطة بنظرية العلم (عند فيشته)؟ أليست مرتبطة بالسؤال القديم حول المبدأ الأوّل للفلسفة ومع وجهة النظر الفلسفية تلك التي صبّت اهتمامها بشكل أساسي في منظومة شكلانيّة لا في الواقع؟ ألا يُبرهن على هذا الارتباط بالحقيقة القائلة إن منهجية هيغل ـ متجاهلين، بطبيعة الحال، الفرق في المحتوى الذي يصبح أيضاً فرقاً في الشكل ـ هي أساساً، أو على الأقل بشكل عام، منهجية فيشته؟ أليس هذا هو أيضاً المنهج الذي يوصف في نظرية العلم بأنه ذلك الذي هو في البداية بالنسبة لنا هو في النهاية لذاته أيضاً، أنّ النهاية من ثم تعود إلى البداية، وأن المسار الذي يأخذه العلم الفلسفي دائري؟ أليس أن الحركة الدائرية، والتي تؤخذ في الواقع حرفياً، تصبح حاجة داخلية أو نتيجة ضرورية حيثما الطريقة؛ أي، تقديم الفلسفة، تؤخذ على أنها جوهر الفلسفة ذاتها، حيث كل ما هو ليس نظاماً (مأخوذ هنا بمعناه الضيق) ليس فلسفة البتة؟ لأنه فقط ما هو دائرة كاملة يكون نظاماً، والذي لا يستمر فقط إلى اللانهاية، بل الذي تعود نهايته بدلاً عن ذلك إلى بدايته. الفلسفة الهيغلية هي في الواقع النظام الأكثر مثالية الذي ظهر يوماً. لقد أحرز هيغل فعلاً ما كان يطمح إليه فيشته لكنه لم يحرزه، لأنّه خلص إلى «ينبغي» وليس إلى نهاية هي أيضاً بداية. وبعد، فإنّ الفكر المنظّم ليس بأية حال هو ذاته الفكر بحد ذاته، أو الفكر الضروري؛ إنه فقط فكر مقدّم ـ ذاتياً. وإلى الحد الذي أقدّم فيه أفكاري، فأنا أضعها في الزمن؛ تبصّر يتضمّن كلّ اللحظات المتتالية ضمن تزامنية في ذهني تصبح الآن تسلسلاً. فأنا أفترض أن ما سيقدّم غير موجود فيترك ليولد تحت عيني بالذات؛ وأنا أقوم بعملية

تجريد مما يكون ما قبل تقديمه. ولذلك فإنه مهما يكن ما أفترضه على أنه بداية، فهو في المقام الأول، ذلك الذي هو غير محدد على نحو صرف؛ وفي الواقع، فأنا لا أعرف شيئاً عنه، لأنّ المعرفة المقدّمة ذاتياً عليها بعد أن تصبح معرفة. ومن هنا، وبالمعنى الدقيق للكلمة، يمكن أن أبدأ فقط من فكرة نقطة الانطلاق؛ لأن أياً كان الموضوع الذي قد أفترضه، سيكون له بادئ ذي بدء دائماً طبيعة نقطة الانطلاق. وفي هذا الصدد، فإنّ هيغل أكثر اتساقاً ودقة من فيشته بكثير «بأناه ego» الصاخبة. لكن بالنظر إلى أن نقطة البداية غير محددة، فالحركة يجب أن تكون عندئذ محددة. فقط من خلال مسار حركة التقديم يصل ذلك الذي أبدأ منه إلى تحديد ذاته وإظهارها. من هنا، فالتقدّم هو في الوقت نفسه تراجع ـ أنا أعود من حيث بدأت. في التراجع أتراجع عن التقدم؛ أي، زمنية الفكرة؛ أنا أستعيد الهوية المفقودة. لكن المبدأ الأول الذي أعود إليه لم يعد المبدأ الأول الأولي، غير المحدد، وغير المثبت؛ إنه الآن متوسّط ومن ثم لا يعود هو ذاته، أو حتى على افتراض أنه هو ذاته، لا يعود له الصيغة ذاتها. هذه الصيرورة هي بالطبع مؤسسة جيداً وضرورية، على الرغم من أنها تقوم فقط على العلاقة بين الإظهار الذاتي والتقديم الذاتي للفكر إلى الفكر في ذاته؛ أي، للفكر الداخلي. دعونا نقدّم الأمر على النحو التالي. لقد قرأت منطق هيغل من البداية إلى النهاية. وفي النهاية أعود إلى البداية. ففكرة الفكرة أو الفكرة المطلقة تتضمّن في ذاتها فكرة الجوهر، فكرة الكينونة. لذا فأنا أعرف الآن أن الكينونة والجوهر هما لحظتان للفكرة، أو أن الفكرة المطلقة هي المنطق بإيجاز كلّي in nuce. وبطبيعة الحال، ففي النهاية أعود إلى البداية، لكن، دعونا نأمل، ليس في وقته، أي، ليس بطريقة من شأنها أن

تجعلني أبدأ بالمنطق ككلّ من جديد؛ لأنه بغير ذلك سيكون لزاماً عليّ أن أذهب في الطريق ذاتها مرّة ثانية وثالثة وهلم جرّاً بالنتيجة القائلة إن حياتي كلّها كانت قد صارت حركة دائرية ضمن المنطق الهيغلي. أنا أفضّل إقفال مجلدات المنطق الثلاثة ما أن أصل إلى هدفه ـ الفكرة المطلقة، لأنني سوف أعرف عندئذ ما الذي يحتويه. وفي المعرفة التي أمتلكها الآن، ألغي الصيرورة المؤقتة للوساطة؛ فأنا أعرف أنّ الفكرة المطلقة هي الكليّة، وأنا بطبيعة الحال أحتاج إلى وقت كي أكون قادراً على أن أحقّق لذاتي شكلها الصيروري؛ ومع ذلك، فإن منظومة التعاقب هذه غير ذات أهمية بالكامل هنا. المنطق في ثلاثة مجلدات، أي، المنطق المستنبط، ليس هدفاً في ذاته، لأنّه بغير ذلك لن يكون لديّ هدف آخر في الحياة غير المضي في قراءته أو حفظه عن ظهر قلب مثل «الصلاة الربّانيّة». والواقع أن فكرة المطلق ذاتها ترجع عن صيرورتها بالتوسط، تضمّ هذه الصيرورة داخل ذاتها، وتلغي حقيقة التقديم بحيث تُظهر ذاتها على أنها الأولى والأخيرة، الواحدة والكلّ. ولهذا السبب بالذات، فأنا، أيضاً، أغلق الآن المنطق وأركّز انتشاره في فكرة واحدة. وفي نهاية المطاف، فإنّ المنطق يقودنا، نتيجة لذلك، للعودة إلى أنفسنا، أي، إلى فعلنا الداخلي للإدراك؛ فالتوسط والمعرفة المنشأة ـ ذاتيّاً يصبحان معرفة دون وساطة، لكنها ليست دون وساطة بالمعنى الذاتي لياكوبي لأنه ليس ثمة معرفة دون وساطة بذلك المعنى. وأعني نوعاً مختلفاً من اللاتوسطية.

إلى الحد الذي يكون فيه نشاطاً ذاتياً، التفكير نشاط دون وساطة. فلا أحد يستطيع أن يفكّر عنّي؛ وفقط من خلال ذاتي أقنع ذاتي بحقيقة فكرة. وأفلاطون لا معنى له وغير موجود بالنسبة لشخص يفتقر إلى الفهم؛ إنه

ورقة بيضاء بالنسبة لمن لا يستطيع ربط الأفكار التي تتوافق مع كلماته. أفلاطون في الكتابة ليس سوى وسيلة بالنسبة لي؛ ذلك الذي هو ابتدائي وأبريوري، ذلك الذي هو الأساس الذي يشير إليه في نهاية المطاف كلّ شيء، هو الفهم. إضفاء الفهم لا يكمن في قوة فلسفة، لأنّ الفهم مفترضٌ بها؛ الفلسفة تشكّل فهمي فحسب. فخلق المفاهيم على أساس من نوع معين من الفلسفة ليست خلقاً حقيقياً بل خلق شكلاني ليس إلا؛ إنه ليس الخلق من العدم، بل إنه فقط التطوير، إذا صح القول، لمادة روحانية تكمن في داخلي والتي هي ليست بعد محدّدة، لكنها على الرغم من ذلك، قادرة على القيام بكل التحديدات. وما ينتجه الفيلسوف فيّ ليس غير الوعي بما أستطيع أن أعرفه؛ إنه يثبت قدرتي الذهنية. وبهذا المعنى، فالفلسفة، الصادرة إن عن الفم أو عن القلم، ترجع مباشرة إلى مصدرها الخاص؛ إنها لا تتكلّم من أجل أن تتكلّم ـ ومن هنا تتأتى كراهيتها لكل الكلام المنمّق ـ بل فقط من أجل أن لا تتكلّم، أي، أن تفكّر؛ إنها لا تثبت ـ ومن هنا يتأتى احتقارها لكل الصيغ المسفسطة ـ بل فقط لتظهر أن ما تثبته إنما هو ببساطة التماشي مع المبدأ بالذات لكل الإثبات والعقل، وإنها الفكر الصارم، أي، فكر يعبّر لكلّ شخص مفكّر عن قانون العقل. أن تثبت يعني أن تظهر أن ما أقوله صحيح، يعني أن تعود بفكر معبّر عنه إلى مصدره. لذلك، لا يمكن لمعنى الإثبات أن يُفهم دون العودة إلى معنى اللغة. فاللغة ليست غير إدراك النوع؛ أي، «الأنا» يتم التوسط لها «بالأنت» من أجل إظهار وحدة النوع، من خلال القضاء على الانفصالية الفرديّة. أقول الآن، إنّ العنصر الذي تتواجد فيه الكلمة هو الهواء، الوسط الأكثر روحانية وعمومية للحياة. وللإثبات أساسه فقط في الفعالية التوسطية

للتفكير من أجل الآخرين. فكلّما أرغب بإثبات شيء، إنما أفعل ذلك لأجل الآخرين. فعندما أثبت، أعلّم، أو أكتب، فأنا أفعل ذلك من ثم، كما آمل، ليس لأجلي؛ لأني أعرف أيضاً، على الأقل في الأساسيات، ما لا أكتب، أعلّم، وأناقش. وهذا أيضاً هو السبب الذي يفسّر لماذا يجد المرء أن أصعب الأمور هي أن يكتب عن شيء يعرفه بأفضل ما يمكن، والذي هو يقيني وواضح بالنسبة له بشكل تام بحيث إنه لا يستطيع أن يفهم لماذا لا يعرفه الآخرون أيضاً. إن كاتباً والذي هو متيقّن من الموضوع الذي يكتب عنه بحيث إنه لا يجد حتى العناء في الكتابة عنه يسقط في صنف الفكاهة والذي هو فئة بحد ذاتها. إنه يهزم هدف الكتابة بالكتابة، ويحكي نكتاً عن البراهين في براهينه. وحين يكون عليّ أن أكتب، وأنا، بالفعل، أكتب بشكل جيّد وبطريقة أصولية، عليّ أن أشك عندئذٍ ما إذا كان الآخرون يعرفون ما أعرف، أو على الأقل يعرفونه بالطريقة ذاتها التي أعرفه بها. فقط بسبب ذلك أستطيع أن أوصل أفكاري. لكني أفترض أيضاً أنهم ينبغي أن يعرفوها ويستطيعون معرفتها. أن تعلّم ليس أن تحشو الأشياء في الشخص؛ فالمعلّم يستخدم ذاته بالأحرى لقدرة فاعلة، لقدرة على التعليم. يفترض الفنان معنى للجمال ـ لا يمكنه أن يضفيه على شخص ما ـ لأنه من أجل أن نعتبر أعماله بأنها جميلة، من أجل أن نتقبلها ونسمح بها بأية حال، عليه أن يفترض فينا شعور الفن. كل ما يستطيع فعله هو تثقيفه وإعطائه توجيهاً معيناً. وبالمثل، فالفيلسوف لا يفترض أنه دالاي لاما تأملي، أنه تجسيد للعقل ذاته. ومن أجل أن نقرّ بأنّ أفكاره صحيحة، من أجل أن نفهمها بأية حال، فهو يفترض العقل، كمبدأ ومعيار مشتركين في ذواتنا إضافة له هو ذاته. فذلك الذي تعلّمه، لا بدّ أن نكون

قادرين على معرفته، وذلك الذي وجده، علينا أن نكون قادرين على أن نجده في أنفسنا بمساعدة تفكيرنا. لذا فالإثبات ليس وساطة من خلال توسط اللغة بين الفكر، بقدر ما يكون فكري أنا، وفكر شخص آخر، بقدر ما يكون فكره هو ـ حيثما يجتمع شخصان أو ثلاثة أشخاص باسمي، أنا، العقل، والحقيقة أكون هناك بينكم ـ وليس هو وساطة للـ«أنا» و«الأنت» لمعرفة هوية العقل، ولا، من جديد، وساطة أتأكّد من خلالها أنه يمكنني التحقق أن فكرتي ليست لي، بل هي على الأرجح فكرة في ذاتها ولأجل ذاتها بحيث يمكنها أن تكون لي تماماً مثلما يمكنها أن تكون لأحد آخر. وحين نكون لامبالين في الحياة حيال مسألة ما إذا كانت أفكارنا مفهومة أو مقرّاً بها، فهذه اللامبالاة تُظهر آنئذ لهذا الإنسان أو ذاك أو لهذه الفئة من البشر أو تلك لأننا نعتبرهم كأناس والذين هم ممتلئون بالأحكام المسبقة، مفسدين بالمصالح والمشاعر الخاصّة. عددهم لا يهم هنا على الإطلاق. وبطبيعة الحال فإنه من الصحيح أن الإنسان يمكنه أن يكون مكتفياً ذاتياً لأنه يعرف أنّه كليّة، لأنه يميّز نفسه عن نفسه، ولأنه يستطيع أن يكون آخر لنفسه؛ الإنسان يتحدّث إلى ذاته ويحاورها، ولأنه يعرف أنّ تفكيره لم يكن ليكون له لو لم يكن ـ على الأقل كاحتمالية ـ تفكير الآخرين. لكن كل هذه اللامبالاة، كل هذا الاكتفاء الذاتي والقلق الذاتي ظواهر استثنائية فحسب. ففي الواقع، نحن لسنا غير مبالين؛ والحافز على التواصل هو رغبة أساسية ـ الحافز على الحقيقة. ونحن نصبح مدركين للحقيقة ومتيقنين منها فقط من خلال الآخر، حتى وإن لم يكن من خلال هذا الآخر العرضي أو ذاك. فذلك الذي هو صحيح لا يخصني أنا ولا يخصّك أنت حصرياً، بل هو مشترك بين الجميع. الفكرة التي يتوحد فيها «الأنا»

و«الأنت» هي فكرة حقيقية. وهذا التوحد هو التأكيد، العلامة، والتوثق من الحقيقة فقط لأنها هي ذاتها الحقيقة. فذلك الذي يوحّد هو الحق والخير. الاعتراض القائل، نتيجة لذلك، إنّ السرقة هي أيضاً صحيحة وجيدة، لأنه هنا، أيضاً، الناس متحدون، لا يستحق أن يُدحض. في هذه الحالة، يكون كلّ واحد لنفسه فحسب.

كلّ الفلاسفة الذين نعرفهم عبّروا عن ـ أي، علّموا ـ أفكارهم إما شفوياً، مثل سقراط، أو بصيغة مكتوبة؛ وإلا فإنها لم تكن لتُعرف من قبلنا. أن تعبّر عن أفكار يعني أن تعلّم؛ لكن أن تعلّم يعني أن تثبت حقيقة ما تعلّمه. وهذا يعني أن الإثبات ليس مجرد علاقة للمفكر بذاته، بل علاقة المفكر بالآخرين. ومن هنا نستنتج أن أشكال الإثبات والاستدلال لا يمكن أن تكون صيغاً للعقل[1] بحد ذاته؛ أي، صيغاً لفعل داخلي للتفكير والإدراك. إنها فقط صيغ للتواصل، وسائط للتعبير، تمثيلات، مفاهيم؛

(1) من هنا نستنتج أنّ ما يسمى بالنتائج والأحكام المنطقية ليست أشكالاً فاعلة للفكر، ليست علاقات سببية للعقل. إنها تفترض مسبقاً المفاهيم الميتافيزيقية للعمومية، الخصوصية، الفردانية، للكليّة والجزء، للضرورة، للسبب والنتيجة. إنها مفكّر بها فقط من خلال هذه المفاهيم؛ ومن ثم، كشكل من أشكال الفكر، فهي مفترضة، مشتقة، وليست أصلية. فقط العلاقات الميتافيزيقية منطقية؛ وحدها الميتافيزيقيا، كعلم الفئات، هي المنطق الباطني الصحيح. وهذا تبصّر عميق من هيغل. وما يسمى بالأشكال المنطقية هي مجرّد صيغ لغوية مجردة وابتدائية؛ لكن الكلام ليس فكراً، وإلا فإن أعظم مزقزق كان سيصبح أعظم مفكر. فما نسميه عادة بالفكر ليس سوى ترجمة إلى لغة مفهومة بالنسبة لنا لمؤلّف موهوب للغاية لكنه مجهول تقريباً والذي يصعب فهمه. ما يسمى بالأشكال المنطقية يمتلك صلاحيته فقط في هذه الترجمة، وليس في النص الأصلي. ومن هنا، فهي لا تنتمي إلى «بصريات» الروح، بل فقط إلى «انكساريتها» [الانتماء إلى الأدوات البصرية. ترجمة.] مجال والذي هو، بطبيعة الحال، لا يزال مجهولاً.

باختصار، أشكال يُظهر الفكر فيها ذاته. وذلك يفسّر لماذا يمكن لشخص سريع البديهة أن يتقدّم على معلّمه صاحب الإثباتات؛ وحتى مع الفكرة الأولى، فهو يتوقع دون زمن العاقبة التالية للاستنباطات والتي على غيره أن يمشي فيها خطوة بخطوة. إنّ العبقرية للتفكير إنما هي بقدر ما يكون فطرياً في الإنسان تماماً، وبقدر ما تتواجد إلى درجة معينة في كلّ البشر - في صيغة سرعة التلقّي - كالعبقرية للفن. يكمن السبب الذي يفسّر اعتبارنا صيغ التواصل والتعبير عن الرأي الصيغ الأساسية للعقل والتفكير في الحقيقة القائلة إننا نقدّم أفكارنا الأساسيّة لأنفسنا بالطريقة ذاتها التي نقدّمها لشخص آخر، من أجل رفعها إلى سوية وضوح الوعي، وإننا نعلّم أنفسنا أولاً هذه الأفكار الأساسيّة التي تنبع مباشرة من عبقريتنا للتفكير - تأتي إلينا دون أن نعرف كيف - والتي ربما تكون فطرية لكينونتنا. باختصار، يكمن السبب في حقيقة أن نعبّر عن أفكارنا ونصوغها في الفكر ذاته. عملية الإثبات من ثم هي مجرد وسيلة والتي أعرّي من خلالها الفكر من «الذي - هو - ملكي» بحيث يمكن للشخص الآخر أن يعتبره ملكاً له. وعمليّة الإثبات كانت ستبدو بلا معنى إذا لم تكن أيضاً عمليّة تواصل. مع ذلك، فإن عمليّة التواصل للأفكار ليست تواصلاً مادياً أو حقيقياً. فمثلاً، فإن دفعاً، صوتاً يصدم أذني، أو الضوء هو تواصل حقيقي. أنا فقط أتلقى على نحو منفعل ذلك الذي هو مادّي؛ لكني أدرك ذلك الذي هو ذهني فقط من خلال ذاتي، فقط من خلال النشاط الذاتي. لهذا السبب بالذات، فإن ما ينقله إثبات الشخص ليس مادة الموضوع ذاتها، بل الوسيط فحسب؛ لأنه لا يسكب أفكاره فيَّ مثل نقط الدواء، ولا هو يعظ أسماك صماء مثل القديس فرنسيس؛ بل هو بالأحرى يقدّم نفسه لكينونات مفكّرة. الشيء

الرئيس ـ فهم الشيء المتضمن ـ لا يعطيه لي؛ فهو لا يعطيني شيئاً على الإطلاق ـ وإلا كان يمكن للفيلسوف أن يُنتج فلاسفة حقّاً، وهو شيء لم ينجح أحد حتى الآن في تحقيقه. إنه يفترض بالأحرى مَلَكة الفهم؛ وهو يريني ـ أي، للشخص الآخر بحدّ ذاته ـ فهمي في مرآة فحسب. إنه مجرّد ممثّل؛ أي، إنه فقط يجسّد ويمثّل ما عليّ أن أعيد إنتاجه في ذاتي في تقليده. إن الفلسفة المكوّنة ذاتياً والمنهجية هي فلسفة درامية ومسرحية وذلك مقابل شعر الفكر المادي الاستبطاني. يقول الشخص الذي يقوم بالإثبات ويشير إليّ: «هذا عقلاني، هذا صحيح، وهذا هو المقصود من القانون؛ هذه هي الطريقة التي يجب عليك التفكير بها حين تفكّر بشكل حقيقي». ومن المؤكد أنّه يريد مني فهم أفكاره والاعتراف بها، لكن ليس بوصفها أفكاره؛ إنه يريد مني فهمها بوصفها عقلانية عموماً؛ أي، بوصفها أفكاري أنا أيضاً. إنه فقط يعبّر عن فهمي الخاص. وهنا يكمن التبرير للطلب القائل إن على الفلسفة أن توقظ الفكر وتحفّز عليه، لا أن تجعلنا أسرى لكلمتها الشفوية أو المكتوبة ـ الفكرة الموصلة هي على وجه الدقّة فكرة متخارجة في كلمة ـ والتي تمتلك على الدوام أثراً كاتماً ذهنياً. فكلّ تمثيل للفلسفة، سواء أكان شفوياً أم مكتوباً، إنما يجب أن يؤخذ ويمكن أن يؤخذ فقط بمعنى وسيلة. فكل منظومة ليست سوى تعبير أو صورة للعقل، ومن ثم فهي موضوع للعقل فحسب، موضوع يميّزه العقل ـ قوّة حية تلد ذاتها في كينونات مفكّرة جديدة ـ عن ذاته ويقدّمه كغرض للنقديّة. كل منظومة غير مقرّ بها وغير مخصصة بوصفها مجرّد وسيلة، إنما تحدّد الذهن وتحرفه لأنها تجعل الفكر غير المباشر والشكلاني مكان الفكر المباشر، الأصيل، والمادي. إنها تقتل روح الإبداع؛ إنها

تجعل من المستحيل التمييز بين الروح والحرف لأنها تصرّ مع الفكر ـ هنا يتموضع حدّ كلّ منظومة كشيء خارجي ـ بالضرورة على الاحتفاظ بالكلمة، ومن ثم تفشل في الإمساك، بل تنكر بالكامل المعنى والتحديد الأصليين لكلّ منظومة وتعبير عن الفكر. كل تمثيل، كل إثبات ـ وتمثيل الفكر إثبات ـ وفقاً لتصميمه الأصلي ـ وذلك هو كلّ الذي يهمنا ـ يجعل الفعالية الإدراكية للشخص الآخر هدفه المطلق.

علاوة على ذلك، فمن الواضح تماماً أنّ التمثيل أو الإثبات هو أيضاً غاية لأجل ذاتها، لأنّ كلّ وسيلة يجب أن تكون، في المقام الأول، غاية. أما الصيغة فلا بدّ أن تكون مفقهة بذاتها، أي، معبّر عنها بموضوعية. يجب أن يكون تمثيل الفلسفة ذاته فلسفياً ـ فكرة تماثل الشكل والمضمون تجد هنا تبريراً لها. التمثيل، بطبيعة الحال، منظوماتي إلى الحد الذي يكون فيه فلسفيّاً. وبفضل كونه على هذا النحو، يصل التمثيل إلى امتلاك قيمة في ذاته ولأجل ذاته. ولذلك السبب فصاحب المنظومة هو فنان ـ تاريخ المنظومة الفلسفية هو معرض صور العقل. وهيغل هو الفنان الفلسفي الأكثر إنجازاً، وتمثيلاته، على الأقل جزئياً، هي نماذج غير مسبوقة لمعنى الفن العلمي، وبسبب صرامتها، فهي وسيلة حقيقية للتعليم ولانضباط الروح. لكن بسبب هذا تحديداً، جعل هيغل ـ تماشياً مع قانون عام والذي لا يمكننا مناقشته هنا ـ من الشكل جوهراً، من كينونة الفكرة لأجل الآخرين كينونة في ذاتها، ومن الهدف النسبي هدفاً نهائياً. لقد هدف هيغل، في تمثيله، إلى استباق الفكر ذاته وسجنه وضغطه ضمن منظومة. وكان من المفترض أن تكون المنظومة، إن صح القول، هي العقل ذاته؛ كل النشاط الآني كان سيحلّ نفسه بالكامل في نشاط توسطي، وتمثيل

الفلسفة لم يكن ليفترض أي شيء، أي، ما من شيء كان سيُترك فينا وما من شيء ضمننا ـ إفراغ تام لأنفسنا. المنظومة الهيغلية هي التخارج ـ الذاتي المطلق للعقل، حالة أمور تعبّر عن ذاتها، ضمن أشياء أخرى، في الحقيقة القائلة إنّ الشخصيّة التجريبيّة لقانونه الطبيعي هي تأمل صرف. إن السبب الحقيقي والنهائي لكلّ التذمّرات حول الشكلانيّة، إهمال الذاتوية، إلخ، إنما يكمن فقط في الحقيقة القائلة إن هيغل يضغط كل شيء في تمثيله، إنه ينطلق على نحو تجريدي من ما ـ قبل ـ وجود العقل، وإنه لا يتوسّل إلى العقل داخلنا. والحقيقة أن هيغل يستدرك صيرورة التوسط في ما يدعوه النتيجة، لكن حتى الآن كصيغة مقدّمة كجوهر موضوعي، جوهر يُترك من جديد للشكوك حول موضوعية أو ذاتوية صيرورة التوسط. من هنا يمكن القول، إنّ أولئك الذين يزعمون أن صيرورة توسط المطلق هي فقط صيرورة شكلانية يمكن أن يكونوا محقين مادياً تماماً، لكن أولئك الذين يزعمون العكس، أي، أولئك الذين يزعمون حقيقة موضوعية لهذه الصيرورة يمكن أن لا يكونوا، على الأقل شكلانياً، على خطأ.

من هنا فالفلسفة الهيغلية هي نقطة الأوج لكل الفلسفة التأملية ـ المنظوماتية. وبهذا، نكون قد اكتشفنا وناقشنا السبب الكامن خلف بداية المنطق. كلّ شيء مطلوب إما لتقديم (إثبات) ذاته أو ليتدفّق في التقديم، ويُحلّ فيه. يتجاهل التقديم ذلك الذي كان يُعرف بما قبل التقديم: يجب أن يجعل بداية مطلقة. لكن هنا على وجه الدقّة تُظهر حدود التقديم ذواتها على الفور. الفكر يسبق تقديم الفكر. فذلك الذي يشكّل نقطة الانطلاق داخل التقديم هو أوليّ فقط بالنسبة للتقديم لكن ليس بالنسبة للفكر. فالتقديم يحتاج الفكر الذي يبزغ على نحو لاحق

فقط، مع أنه حاضر دائماً داخل الفكر.[1] التقديم هو الذي يُتوسط في ذاته ولأجل ذاته؛ لذلك فما هو أوّلي ليس آنيّاً أبداً حتى ضمن التقديم، بل فقط مُفترض، متكل، ومتوسط في أنّه مُحدّد بتحديدات الفكر الذي يقينيته معتمدة ـ على ذاتها والتي هي ما قبل الفلسفة التي تقدّم نفسها وتكشف نفسها في الوقت المناسب وهي مستقلّة عنها. وهكذا، فالتقديم يلتمس دائماً سلطة أعلى ـ وهي سلطة أبريورية في علاقتها به. من الذي كان سيعتقد أنّ هذه هي ليست أيضاً حالة «كينونة»

---

(1) المصطلح «تقديم» يتضمن هنا معنى «افتراض» ذاته في فلسفة هيغل. على سبيل المثال، هذا المفهوم هو بالفعل حكم، لكنه لا يفترض بعد على هذا النحو؛ وبالمثل، فإن الحكم هو بحد ذاته نتيجة، ولكن لا يُفترض، لا يُحقق، على هذا النحو. فذلك الذي يسبق يفترض ذلك الذي يعقب، لكن الأوّل يجب أن يظهر مع ذلك على أنه ذاته ولأجل ذاته، وكذلك هو الثاني، الذي هو في الواقع أولوي، يمكن أن يُفترض أيضاً لأجل ذاته. ونتيجة لهذا الأسلوب، يضفي هيغل وضعية مستقلة على التحديدات التي لا تمتلك في ذواتها حقيقة. وهذا ما يحدث في حالة الكينونة في بداية المنطق. أي معنى آخر للكينونة غير معنى الكينونة الحقيقية، الفعلية؟ لذلك ما هو مفهوم الكينونة الذي يفترض أنه متمايز عن مفهوم الوجود والواقع؟ الشيء ذاته يصح على أشكال الحكم والقياسات المنطقية، والتي يعطيها هيغل شخصية مستقلة، كالعلاقات المنطقية الخاصة. وهكذا فالأحكام الإيجابية والسلبية إنما يُعنى بها التعبير عن علاقة معينة؛ أي، العلاقة الآنية، في حين إن ما تعنيه الأحكام الفريدة، الخاصة، والشمولية هو التعبير عن علاقة انعكاسية. لكن كل هذه الأشكال المختلفة للأحكام ليست سوى وسائط تجريبية للكلام والذي يجب اختزاله إلى حكم في حين يتضمن المحمول الفارق الجوهري، الطبيعة، نوع الحامل قبل أن يستطيعا التعبير عن علاقة منطقية. ويصدق الشيء نفسه على الحكم الحازم والإشكالي. ومن أجل أن يمكن للحكم الكامن في المفهوم أن يفترض، يجب أيضاً أن تفترض هذه الأشكال كمراحل معينة، والحكم الجازم يجب أن يكون مرة أخرى حكماً آنياً. لكن أي نوع من العلاقة المنطقية يجب أن يكمن في قاعدة هذه الأشكال من الأحكام؟ ألا يكمن هذا في قاعدة الحامل الذي يصنع الأحكام؟

المنطق الهيغلي؟ «الكينونة هي ذلك الآني، غير المحدد، الذي هو ذاته ـ ذاتيّاً، المتطابق ـ ذاتياً، وغير المتمايز». لكن أليست فكرتا الآنيّة والهويّة مفروضتين هنا؟ «الكينونة تندمج في العدم؛ إنها تختفي على الفور في نقيضها: حقيقتها هي حركة اختفائها بالذات». ألا يسلّم هيغل بالتصوّرات جدلاً هنا؟ هل الاختفاء فكرة أم أنه على الأرجح إدراك حسي؟ «الصيرورة قلق، الوحدة القلقة للكينونة والعدم؛ والوجود هو هذه الوحدة وقد وصلت إلى السكينة». أليس تصوراً مشكوكاً به للغاية مسلّم به ببساطة هنا؟ أيمكن للمشكك إلا أن يعترض على أن السكينة هي وهم حسي، وأن كل شيء بالحري هو في حركة مستمرة؟ لذلك، ما هي الفائدة من وضع هذه الأفكار في نقطة الانطلاق، حتى وإن كصور فحسب؟ لكن قد يكون الاعتراض على أن مثل هذه الافتراضات كمفاهيم التماثل والهوية إنما هي واضحة وطبيعية جدّاً. وإلا فكيف أمكننا أن نتصور الكينونة؟ هذه الأفكار هي الوسائل الضرورية التي من خلالها نستطيع إدراك الكينونة باعتبارها أولوية. صحيح تماماً! لكن هل الكينونة، على الأقل بالنسبة لنا، آنيّة؟ أليست بالأحرى أنها تكون حيثما لا نستطيع تجريد الأولي؟ وبطبيعة الحال، فالفلسفة الهيغلية تدرك ذلك أيضاً. الكينونة، حيثما ينطلق المنطق، تفترض من جهة الفينومينولوجيا، ومن جهة أخرى، الفكرة المطلقة. الكينونة (ذلك الذي هو أولي وغير محدد) ملغاة في النهاية حيث يتضح أنها ليست نقطة الانطلاق الحقيقية. ولكن ألا يجعل هذا من جديد فينومينولوجيا من المنطق؟ والكينونة نقطة انطلاق فينومينولوجية؟ ألسنا نواجه صراعاً بين المظهر والحقيقة ضمن المنطق أيضاً؟ لماذا لا ينطلق هيغل من نقطة

الانطلاق الحقيقية؟ «في الواقع، الحقيقي لا يمكن أن يكون إلا نتيجة؛ الحقيقي يجب أن يثبت ذاته أنه كذلك، أي، يجب أن يقدّم نفسه». لكن كيف يمكنه أن يفعل ذلك حين يكون على الكينونة أن تفترض الفكرة، أي، حين تكون الفكرة في ذاتها قد تم افتراضها كأولوية؟ هل هذه هي الطريقة التي على الفلسفة أن تشكّل وتظهر بها ذاتها باعتبارها الحقيقة بحيث لا يعود ممكناً الشك بها، بحيث تختزل الشكوكية مرة وإلى الأبد إلى سخافة؟ وبالطبع، فحين تقول آ، عليك أيضاً أن تقول ب. فكلّ من يعدّ الكينونة في بداية المنطق سوف يعدّ الفكرة أيضاً؛ وحين تكون هذه الكينونة مقبولة باعتبارها مثبتة من قبل شخص ما، عليه عندئذٍ أن يقبل بالفكرة أيضاً على أنها مثبتة. لكن ماذا يحدث إذا كان شخص ما ليس على استعداد لأن يقول آ؟ ماذا لو يقول بدلاً عن ذلك، «كينونتك غير المحددة والنقية هي مجرد فكرة مجردة والتي ما من شيء حقيقي يتوافق معها، لأن الحقيقي هو الكينونة الحقيقية فحسب؟ أو ما الذي يمكنك إثباته غير حقيقة الأفكار العامّة!» ألسنا نصل من ثمّ إلى تلك الأسئلة العامة التي تمس الحقيقة والواقع ليس فقط لمنطق هيغل بل أيضاً للفلسفة كلّها؟ أليس المنطق فوق الخلاف بين النومانيين والواقعيين (بإطلاق الأسماء القديمة على ما هي نقائض طبيعية)؟ ألا يتعارض الأمر في أفكاره الأولى مع الإدراك الحسي والمنافح عنه، العقل؟ أليس لديهم الحق في الاعتراض على المنطق؟ يمكن للمنطق أن يرفض صوت الإدراك الحسي، لكن، بعد ذلك، يتم رفض المنطق ذاته عن طريق العقل على أساس أنه مثل القاضي الذي يترافع في قضيته الخاصة. ألن يكون لدينا من ثم التناقض ذاته في مستهل العلم الفلسفي

تماماً كما هو الحال في فلسفة فيشته؟ في الحالة الأخيرة، فإن التناقض حاصل بين الأنا النقية والأنا التجريبية، الحقيقية؛ في الأولى، هو بين الكينونة النقية والكينونة التجريبية، الحقيقية. «الأنا النقية لم تعد أنا»؛ لكن، عندئذٍ، فالكينونة النقية والخالية، أيضاً، لم تعد كينونة. يقول المنطق: «أنا أقوم بالتجريد من كينونة محددة؛ أنا لا أعزو إلى كينونة محددة وحدة الكينونة والعدم»، وعندما تظهر هذه الوحدة للفكر بكونها متناقضة ومضحكة يستبدل بسرعة الكينونة المحددة بالكينونة الصرفة، لأنه سيكون الآن من المتناقض، بطبيعة الحال، أن لا تكون الكينونة عدماً أيضاً. لكن الفكر يرد بسرعة: «فقط الكينونة المحددة هي كينونة؛ ففي فكرة الكينونة تكمن فكرة التحددية المطلقة. أنا آخذ فكرة الكينونة من الكينونة ذاتها؛ مع ذلك، فكلّ كينونة هي كينونة محددة ـ وهذا ما يفسّر، بالمناسبة، لماذا يمكنني أيضاً أن أفترض العدم الذي يعني ‹لا شيء› أو ‹مقابل الكينونة› لأنني أربط دائماً ودون انفصام «الشيء» مع الكينونة. لذلك فحين تأخذ التحددية من الكينونة، فأنت تترك الكينونة دون كينونة على الإطلاق. وسوف لن يكون من المستغرب حين تثبت عندئذ أن الكينونة غير المحددة هي العدم. وفي ظل هذه الظروف هذا أمر بديهي. وإذا ما استثنينا من الإنسان ما يجعله إنساناً، يمكنك أن تثبت دون أي صعوبة تذكر أنه ليس إنساناً. لكن تماماً مثلما أنّ فكرة الإنسان التي استبعدت منها الفارق النوعي للإنسان ليست فكرة إنسان، بل هي بالأحرى فكرة كيان مصطنع، كما على سبيل المثال، إنسان ديوجينوس الأفلاطوني، كذلك فإن فكرة الكينونة التي استبعدت منها محتوى الكينونة لا تعود فكرة كينونة. الكينونة متنوعة بالمعيار ذاته

الذي للأشياء. الكينونة واحدة مع الشيء الذي تكونه. خذ الكينونة من شيء، فتأخذ كلّ شيء منه. فمن المستحيل التفكير بكينونة منفصلة عن تحديدات نوعية. الكينونة ليست فكرة نوعية؛ وبالنسبة إلى العقل على الأقل، إنها كل ما يوجد هناك».

لذلك، كيف يمكن للمنطق، أو أي فلسفة بعينها على الإطلاق، أن يكشف عن الحقيقة والواقع إذا كان يبدأ بواقع حسي متناقض وفهمه دون حلّ لهذا التناقض؟ وكونه يثبت لذاته أنه حقيقي ليس موضع شك؛ مع ذلك، فهذه ليست هي المسألة. إن ثنائياً مطلوب لإثبات شيء. فأثناء الإثبات، يقسم المفكّر نفسه إلى قسمين؛ انه يناقض نفسه، وفقط بعد أن تكون فكرة وتتغلب على معارضتها الخاصة، يمكن اعتبارها على أنها مثبتة. أن تثبت يعني في الوقت ذاته أن تدحض. كل تحديد فكري له نقيضه، ما يعارضه. والحقيقة لا تتواجد في وحدة مع نقيضها، بل في تفنيد له. والديالكتيك ليس مونولوجاً يحمله التأمل مع ذاته، بل ديالوغاً بين التأمل والواقع التجريبي. والمفكر يكون دياليكتيكاً بقدر ما يكون خصمه الخاص. إن ذروة الفن وقوة المرء هي أن يشك المرء بنفسه. ومن ثم، حين تود الفلسفة، أو المنطق في سياقنا، إثبات نفسها على أنها حقيقية، فإنه يجب دحض التجريبية العقلانية أو الفكر الذي ينكرها والذي وحده يتناقض معها. وإلا فإنّ كل البراهين لن تكون أكثر من تأكيدات ذاتية، بقدر ما يكون الفكر هو المقصود. إنّ نقيض الكينونة ـ بشكل عام، وكما يعتبر من المنطق ـ ليس العدم، بل الكينونة الحسية والعيانية.

الكينونة الحسيّة تنفي الكينونة المنطقية؛ فالأولى تتنافى مع الثانية والعكس صحيح. وحلّ هذا التناقض سيكون دليلاً على واقع الكينونة

المنطقية، الدليل على أنها ليست فكرة مجردة، والتي يأخذها العقل الآن على أنها تكون.

الفلسفة الوحيدة التي تنشأ من اللاافتراضات البتة هي الفلسفة التي تمتلك الشجاعة والحرية لتشكّ بذاتها، التي تنتج ذاتها من نقيضها. مع ذلك، فكل الفلسفات الحديثة تبدأ فقط بذواتها وليس بما هو معارض لها. أنها تفترض فلسفة مسبقاً؛ أي، ما تفهمه من الفلسفة يكون الحقيقة الفورية. إنها تفهم من خلال التوسط التوضيح فحسب، كما في حالة فيشته، أو التطوّر، كما في حالة هيغل. كان كانط نقديّاً حيال الميتافيزيقيا القديمة، لكن ليس حيال نفسه. لقد انطلق فيشته من فرضيّة تقول إن فلسفة كانط كانت هي الحقيقة. وكلّ ما كان يريده هو أن يرفعها إلى سويّة «العلم»، أن يربط معاً ذلك الذي عند كانط كان لديه وجود منقسم، وذلك عن طريق اشتقاقه من مبدأ مشترك. وبالمثل، فقد انطلق شيلينغ من فرضيّة تقول إن الفلسفة الفيشتية كانت الحقيقة الراسخة، وأعاد إحياء سبينوزا لمعارضة فيشته. وبقدر ما يتعلق الأمر بهيغل، فهو فيشته بوصفه متوسطاً من خلال شيلينغ. لقد جادل هيغل نقديّاً ضد مطلق شيلينغ؛ فقد كان يعتقد أنه يفتقر للحظة التفكير، الإدراك، والسلبية. بعبارة أخرى، كان قد صبغ هوية المطلق بالروح، أدخل تحديدات فيها، أثمر في الرحم بسائل منوي الفكرة (الأنا عند فيشته). لكنه مع ذلك أخذ حقيقة المطلق كأمرٍ مفروغ منه. لم يكن لديه أي خلاف مع الوجود أو الواقع الموضوعي لهويّة المطلق؛ وقد سلّم جدلاً في الواقع أن فلسفة شيلينغ كانت، في جوهرها، فلسفة حقيقية. وكل ما اتهمها به هو أنها كانت تفتقر إلى الصيغة. ومن هنا فإن علاقة هيغل بشيلينغ هي نفسها علاقة فيشته بكانط. فبالنسبة للطرفين

على حدّ سواء كانت الفلسفة الحقيقية موجودة بالفعل، في المحتوى والمضمون على حدّ سواء؛ والطرفان على حدّ سواء كان دافعه اهتمام «علمي» محض، أي، في هذه الحالة، اهتمام منظم وشكلاني. وكان كلاهما على حدّ سواء ناقداً لبعض سمات بعينها للفلسفة القائمة، لكن ليس لجوهرها أبداً. وكون المطلق موجوداً هو أمرٌ لا يطاله الشك. وكان كل ما يحتاجه هو أن يثبت ذاته وأن يكون معروفاً على هذا النحو. وبهذه الطريقة يصبح نتيجة وموضوعاً لفكرة الوساطة؛ أي، حقيقة «علمية» وليس مجرد تأكيدات معطاة عن طريق حدس فكري.

لكن لأجل ذلك السبب تحديداً فإن برهان المطلق عند هيغل، من حيث المبدأ والجوهر، لا يمتلك سوى أهمية شكلانيّة، على الرغم من الصرامة العلمية التي ينفّذ فيها. والحقيقة أنه في نقطة بدايتها، تقدّم لنا فلسفة هيغل تناقضاً، التناقض بين الحقيقة والعلم، بين الجوهر والشكل، بين التفكير والكتابة. إن فكرة المطلق مفترضة، ليس شكلانياً، وأؤكّد على ذلك، بل على نحو جوهري. إن ما يطرحه هيغل على أنه مراحل للتوسط وأجزائه التكوينية، إنما يعتقد أنه محدّد بالفكرة المطلقة. لا يخطو هيغل خارج الفكرة، كما أنه لا ينساها. لكنه بالأحرى يفكّر بالنقيض من داخل الفكرة والذي سينتج ذاته على أساس أنه مسلّم به جدلاً. إنه مثبت لتوه جوهرياً قبل أن يُثبت شكلانياً. ومن ثم، يجب أن يظل دائماً غير قابل للإثبات، دائماً ذاتياً بالنسبة للشخص الذي سيدرك في نقيض الفكرة مقدّمة أسست لها الفكرة مقدّماً. إن تخارج فكرة هو، إذا جاز التعبير، مجرّد ادعاء؛ إنه مجرّد تظاهر فما من شيء جدّي ـ الفكرة هي مجرّد القيام بلعبة. والدليل القاطع هو بداية المنطق، الذي يجب أن تؤخذ بدايته

على أنها بداية الفلسفة بحدّ ذاتها. وكون نقطة الانطلاق هي الكينونة فهو مجرّد مذهب شكلاني، لأن الكينونة هنا ليست نقطة الانطلاق الحقيقية، ولا الأولوية حقاً. فباستطاعة نقطة البداية أن تكون كذلك الفكرة المطلقة لأنها كانت بالفعل يقيناً، حقيقة آنية بالنسبة لهيغل قبل أن يكتب المنطق؛ أي، قبل أن أعطى صيغة علمية للتعبير عن أفكاره المنطقية. الفكرة المطلقة ـ فكرة المطلق ـ هي يقينيتها الأكيدة الخاصة بها باعتبارها الحقيقة المطلقة. إنها تقدّم ذاتها سلفاً على أنها حقيقية؛ وذلك الذي تقدّمه الفكرة باعتباره الآخر، يفترض مقدّماً الفكرة من جديد وفقاً لجوهرها. وبهذه الطريقة، يبقى الدليل دليلاً شكلانياً. وبالنسبة لهيغل، المفكر، الفكرة المطلقة كانت اليقين المطلق، لكن بالنسبة لهيغل، المؤلف، كانت عدم يقين شكلاني. هذا التناقض بين المفكر الذي هو بلا احتياجات، الذي يمكنه أن يتوقّع ذلك الذي سيقدّم بعد لأن كلّ شيء محسوم بالنسبة له، والكاتب المحتاج الذي عليه أن يجتاز سلسلة تعاقب ويفترض ويعترض بأنه غير موثوق شكلانياً على ما هو حتمي بالنسبة للمفكّر ـ هذا التناقض هو صيرورة الفكرة المطلقة التي تفترض مسبقاً الكينونة والجوهر، لكنها بتلك الطريقة فإن هذين من جانبهما يفترضان مسبقاً الفكرة للتو. وهذا هو السبب الكافي الوحيد المطلوب لتفسير التناقض بين نقطة الانطلاق الفعلية للمنطق ونقطة انطلاقه الحقيقية التي تقع في النهاية. وكما سبق وذكرنا، فقد كان هيغل مقتنعاً في قلب قلبه بيقينية الفكرة المطلقة. وبهذا الصدد، لم يكن ثمة شيء من الناقد أو الشكوكي فيه. ومع ذلك، كان على الفكرة المطلقة أن تثبت حقيقتها، كان عليها أن تُطلق من قيود تصوّر فكري ذاتي ـ كان عليها أن تُظهر أنها موجودة أيضاً لأجل الآخرين. وبفهمها على

هذا النحو، كان لمسألة دليلها معنى جوهري، وفي الوقت نفسه وجود غير جوهري: كانت ضرورة بقدر ما كان على الفكرة المطلقة أن تثبت ذاتها، لأنه هكذا فقط كان باستطاعتها أن تثبت ضرورتها؛ لكنها كانت في الوقت نفسه غير ضرورية بقدر ما تكون اليقينية الداخلية لحقيقة الفكرة المطلقة هي المعنية. إن التعبير عن هذه الضرورة التي لا لزوم لها، عن هذه التي لا غنى عنها والتي يمكن الاستغناء عنها أو التي يمكن الاستغناء عنها والتي هي لا غنى عنها هو الأسلوب الهيغلي. هذا يفسّر سبب أن نهايته هي بدايته وبدايته في نهايته. وهذا يفسّر سبب أن الكينونة فيه هي لتوها يقينية الفكرة، ليست غير الفكرة في آنيتها. وهذا يفسّر سبب أن افتقاد الفكرة للمعرفة الذاتية هو، بالمعنى الذي للفكرة، مجرد افتقاد تهكمي للمعرفة. ما تقوله الفكرة مختلف عما تفكر فيه. إنها تقول «كينونة» أو «جوهر»، لكنها فعليّاً تفكّر فقط لأجل ذاتها. فقط في نهاية الأمر تقول أيضاً ما تفكّر به، لكنها تتراجع أيضاً في النهاية عما كانت قد أعربت عنه في البداية، قائلة: «ما كان لديك، في البداية وتباعاً، الذي يؤخذ على أنه كيان مختلف، ذلك أنا ذاتي». الفكرة ذاتها كينونة وجوهر، لكنها لا تعرف بعد على أنها كذلك؛ إنها تحتفظ بهذا السر لنفسها.

أكرّر من جديد، لماذا على وجه الدقة أن الدليل أو الوسيط للفكرة المطلقة ليس سوى مسألة شكلانيّة. فالفكرة لا تخلق ذاتها ولا تثبتها من خلال آخر حقيقي - ذلك لا يمكن أن يكون غير التصوّر التجريبي والعياني للعقل. إنها تخلق ذاتها بالأحرى من نقيض شكلاني وظاهري. الكينونة هي في ذاتها الفكرة. ومع ذلك، فأن أثبت لا يعني غير أن أوصل الشخص الآخر لقناعتي الذاتية الخاصة. الحقيقة تكمن فقط في توحيد

«الأنا» و«الأنت». لكن الآخر ذا الفكر النقي هو العقل الحسي بشكل عام. وفي مجال الفلسفة، يتكوّن الدليل من ثم من حقيقة أن التناقض بين الفكر الحسي والفكر النقي إنما يجري التخلّص منه، بحيث تكون الفكرة صحيحة ليس فقط لذاتها بل أيضاً لنقيضها. لأنه حتى حين تكون كل فكرة صحيحة فقط من خلال ذاتها، تبقى الحقيقة أنه في حالة فكرة تعبّر عن نقيض، فإن مصداقيتها تظل ذاتية، أحاديّة ـ الجانب، ومشكوكاً بها طالما أنها تعتمد فقط على ذاتها. نقول الآن، إن الكينونة المنطقية تتناقض على نحو مباشر، لا وساطة فيه، وبغيض، مع كينونة التصوّر التجريبي والعياني للعقل. بالإضافة إلى ذلك، فالكينونة المنطقية ليست إلا تساهلاً، كياسة من قبل الفكرة، ونتيجة لذلك، فهي ذلك الذي يثبت ذاته للتو بأنه يكون. وهذا يعني أني لا أقوم بإدخال المنطق وكذلك التصور الفكري إلا من خلال فعل عنيف، من خلال فعل متعال، أو من خلال انفصال آني عن الإدراك الحقيقي. وهكذا فالفلسفة الهيغلية مفتوحة من ثم على الاتهام ذاته الذي يوجّه إلى كل الفلسفة الحديثة من ديكارت وسبينوزا فصاعداً ـ الاتهام بالانفصال الذي لا وساطة فيه عن الإدراك الحسّي[1] وبفلسفة تسلّم بذاتها جدلياً على نحو آني.

لا يمكن النظر إلى الفينومينولوجيا على أنها نقض لهذه التهمة، لأن المنطق يأتي بعدها. ولأنها تشكّل نقيض الكينونة المنطقية فهي تقدّم لنا على الدوام، حتى لو أنها تُحصل بالضرورة من قبل النقيض وتُحث من

(1) هنالك، بالطبع، انفصال لا يمكن تجنبه والذي يكمن في طبيعة العلم بحد ذاتها؛ مع ذلك، ليس هناك ضرورة بالنسبة له لأن يكون انفصالاً دون وساطة. إن واسطته هي الفلسفة أي حقيقة أنها تنتج نفسها من اللا ـ فلسفة.

قبله على معارضة المنطق، من باب أولى لأن المنطق هو نقطة انطلاق جديدة، أو بداية من البداية بالذات، ظرف والذي هو من أساسه هجومي على العقل. لكن دعونا نمنح الفينومينولوجيا معنًى إيجابياً وفعلياً فيما يتعلق بالمنطق. هل ينتج هيغل فكرة أو فكراً من الكينونة ـ الأخرى للفكرة أو الفكر؟ دعونا ننظر إلى الأمر عن كثب أكثر. يتناول الفصل الأول «اليقين الحسي، الهذا والمعنى.» إنه يعيّن تلك المرحلة من الوعي حيث تُعتبر الكينونة الحسية والمعينة على أنها كينونة صحيحة وحقيقية، لكن حيثما تكشف عن ذاتها فجأة أيضاً باعتبارها كينونة عمومية. «الـ ـ هنا ـ تكون شجرة»؛ لكني أمشي أبعد من ذلك وأقول: «الـ (هنا) يكون بيتاً». اختفت الحقيقة الأولى الآن. «الـ ـ الآن ـ هو الليل»، لكن ليس قبل وقت طويل على «الـ ـ الآن ـ يكون النهار». الحقيقة الأولى المزعومة أصبحت الآن «بائخة»، متعددة الجوانب بسيطة (سلبيّة). الشيء ذاته ينطبق على حالة الـ ـ هنا ـ. «الـ ـ هنا ـ ذاتها لا تختفي، بل تبقى في اختفاء المنزل، الشجرة، وهلم جرّاً، وغير مبالية لأن تكون المنزل، الشجرة، إلخ. لذلك، فهذا يظهر ذاته مرة أخرى كبساطة وساطيّة أو تعميم». الشيء المعيّن الذي نعنيه في سياق اليقين الحسي هو شيء لا يمكننا حتى التعبير عنه. «اللغة أكثر صدقاً؛ هنا، نحن أنفسنا نلغي آراءنا بشكل مباشر، ولأنّ العام الذي هو حقيقي في اليقين الحسي والذي وحده الذي يعبّر عنه من خلال اللغة، نحن لا يمكننا ربما أن نعبّر عن كيان حسي على النحو المنشود». لكن هل هذا تفنيد جدلي لواقع الوعي الحسي؟ هل هو بذلك يثبت أن العام هو الحقيقي؟ قد يكون الأمر جيداً لشخص والذي هو متيقن مسبقاً أن العام حقيقي، لكن ليس للوعي الحسي أو لأولئك الذين يشغلون وجهة نظره

والذين سيكون واجباً أولاً أن يُقنعوا بلاواقعية الكينونة وواقعية الفكر. أخي يدعى جون، أو، إذا أردتم، أدولف، لكن هناك عدد لا يحصى من الناس غيره والذين يدعون بالاسم ذاته. هل نستنتج من هذا أن أخي جون ليس حقيقياً؟ أو أن يوهانس هو الحقيقة؟ بالنسبة للوعي الحسي، كل الكلمات أسماء ـ أسماء علم nomina propria. وهي لامبالية تماماً بقدر ما يكون الوعي الحسي هو المعني؛ فكلّها علامات يمكنه أن يصل بها إلى هدفه بأقصر الطرق الممكنة. هنا، اللغة غير ذات صلة. فواقع الكينونة الحسية والخاصة هو الحقيقة التي تحمل ختم دمائنا. والوصية التي تسود في مجال الحواس هي: العين بالعين والسن بالسن. يكفي كلمات، انزلوا إلى الأشياء الحقيقية! أظهروا لي عمّ تتحدثون! بالنسبة للوعي الحسّي فإن اللغة على وجه الدقة هي غير الواقعي، اللاشيء. من هنا، كيف يمكنها أن تنظر إلى ذاتها على أنها مفنّدة إذا كان يُشار إلى أن كياناً معيناً لا يمكن التعبير عنه باللغة؟ يرى الوعي الحسي على وجه التحديد في هذا دحضاً للغة لكنه ليس دحضاً لليقين الحسي. والأمر له ما يسوغه بالكامل، أيضاً، لأنه بخلاف ذلك سيكون علينا أن نتغذى على الكلمات بدل من أن نتغذّى على أشياء الحياة. لذلك فإنّ محتوى الفصل الأوّل حول الفينومينولوجيا بمجمله بالنسبة للوعي الحسي هو لا شيء غير نبتة الملفوف المعاد تسخينها لاستيلبون من المدرسة الميغرية Stilpo Megarian ـ بالمعنى المعاكس فقط. إنها ليست سوى لعبة لفظية يلعب فيها الفكر المتيقن من ذاته للتو على أنه حقيقة بالوعي الطبيعي. لذلك فالوعي لا يسمح لذاته بأن يكون مرتبكاً؛ إنه يمسك بثبات بواقع الأمور الفردية. لماذا فقط الـ«هنا» وليس «ذلك الذي يكون هنا؟» لماذا فقط الـ«الآن» وليس «ذلك الذي

يكون الآن؟» وبهذه الطريقة، الـ«هنا» والـ«الآن» لن تصبحا أبداً «هنا» توسطيّة وعامة، «الآن» توسطيّة وعامّة بالنسبة للوعي الحسّي أو بالنسبة لنا الذين نحن مدافعون عنه ونرغب بأن نُقنع بشيء أفضل ومختلف. اليوم هو الآن، لكن غداً هو الآن من جديد، وما يزال هو ذاته بالكامل الآن غير متبدّل ولا مصحح كما كان بالأمس. هنا شجرة، هناك منزل، لكن عندما أكون هناك، أقول من جديد «هنا»؛ فالـ«هنا» تبقى دائماً الـ«في كل مكان» والـ«لا مكان» القديمتين. إن كينونة حسيّة، «هذه»، تعبر، لكن تأتي هناك في مكانها كينونة أخرى والتي هي «هذه» بالقدر نفسه. ومما لا شك فيه، أنّ الطبيعة تدحض هذا الفرد، لكنها سرعان ما تصحح ذاتها. إنها تدحض الدحض الذي يضع فيه فرداً آخر مكان الفرد السابق. ومن هنا نستنتج أنه بالنسبة إلى الوعي الحسي فإنّ الكينونة الحسيّة هي التي تستمر ولا تتغير.

التناقض نفسه الذي لا وساطة فيه، الصراع نفسه التي يواجهنا في بداية المنطق يقابلنا الآن في بداية الفينومينولوجيا ـ الصراع بين الكينونة كموضوع للفينومينولوجيا والكينونة كموضوع للوعي الحسي. إن الـ«هنا» التي للفينومينولوجيا لا تختلف بأي شكل عن الـ«هنا» الأخرى لأنها عامة بالفعل. لكن الـ«هنا» الحقيقية تتمايز عن الـ«هنا» الأخرى بطريقة حقيقية؛ إنها «هنا» حصرية. «هذه الـ‌هنا»، على سبيل المثال، تكون شجرة. أستدير وتختفي هذه الحقيقة». يمكن لهذا، بالطبع، أن يحدث في الفينومينولوجيا حيث الدوران في المكان لا يكلّف شيئاً غير كلمة صغيرة. لكن، في الواقع، حيثما يتوجب عليّ أن أستدير بجسدي الثقيل، تثبت الـ«هنا» أنها شيء حقيقي جداً حتى من وراء ظهري. الشجرة تعيّن حدود ظهري وتستثنيني من المكان الذي تحتله بالفعل. هيغل لا يدحض

الـ«هنا» التي تشكّل موضوع الوعي الحسي؛ أي، موضوع متمايز بالنسبة لنا عن الفكر المحض. إنه يدحض فقط الـ«هنا المنطقية»، الـ«الآن» المنطقية. إنه يدحض فكرة «هذه ـ الكينونة»، haecceitas. إنه يُظهر أن لا حقيقية كينونة فرديّة إنما تكون بقدر ما هي محدّدة كحقيقة (نظريّة) في المخيلة. والفينومينولوجيا ليست سوى المنطق الفينومينولوجي. فقط من وجهة النظر هذه يمكن أن يُعذر الفصل المتعلّق باليقين الحسي. مع ذلك، وتحديداً لأنّ هيغل لم ينغمس بالفعل في الوعي الحسي، لم يفكر بطريقته فيه لأنه برأيه فإن الوعي الحسي هو موضوع بمعنى موضوع للوعي الذاتي أو الفكر؛ لأن الوعي الذاتي هو مجرد تخارج للفكر داخل اليقين الذاتي للفكر؛ وهكذا تبدأ الفينومينولوجيا أو المنطق ـ للاثنين الشيء المشترك ذاته ـ بذاتها بوصفها فرضيتها المسبقة الآنية، ومن ثم بتناقض بلا وساطة، أي، بانفصال مطلق عن الوعي الحسي. لأنه يبدأ، كما سبق ذكره، ليس «بالكينونة ـ الأخرى» للفكر، بل بفكرة«الكينونة ـ الأخرى» للفكر. ونظراً لهذا، الفكر متيقن بشكل طبيعي من انتصاره على عدوه مقدماً. ومن هنا يتأتى شعور المرح الذي يسحب به الفكر ساق الوعي الحسي. لكن هذا يمضي أيضاً ليظهر أن الفكر لم يكن قادراً على دحض خصمه.

مبتعداً تماماً عن فحوى الفينومينولوجيا، بدأ هيغل، كما سبق وذكر، من افتراض الهوية المطلقة من البدايات الأولى تماماً لنشاطه الفلسفي. إن فكرة الهوية المطلقة، أو فكرة المطلق، كانت مجرد حقيقة موضوعية بالنسبة له. إنها ليست مجرد حقيقة بالنسبة له، بل حقيقة مطلقة، الفكرة المطلقة ذاتها ـ مطلقة، أي، لا يطالها الريب وهي فوق كل نقدية وشكوكية. لكن فكرة المطلق كانت، وفقاً لمعناها القطعي، في الوقت ذاته

مجرّد فكرة الموضوعية مقابل فكرة الذاتية، كما هي الحال في الفلسفة الكانطية والفيشتية. لهذا السبب، علينا أن نفهم فلسفة شيلينغ ليس كفلسفة «مطلقة» ـ كما كان يعتبرها معتنقوها[1] ـ بل كنقيض للفلسفة النقدية. وكما نعرف، فقد أراد شيلينغ في البداية الذهاب في اتجاه معاكس للمثالية. كانت فلسفته الطبيعية عكساً بالفعل للمثالية في البداية، وهو ما يعني أن انتقالاً من الأخيرة إلى الأولى لم يكن صعباً. يرى الفيلسوف المثالي الحياة والعقل في الطبيعة أيضاً، لكنه يعني بهما حياته الخاصّة وعقله الخاص. فما يراه في الطبيعة هو ما يضعه فيها؛ ومن ثم فما يعطيه للطبيعة هو ما يستعيده إلى داخل نفسه ـ الطبيعة هي الأنا الذي يُجعل موضوعياً، أو الروح التي تنظر إلى ذاتها على أنها تخارجها الخاص. لذلك فالمثالية كانت تعني بالفعل وحدة الذات والموضوع، الروح والطبيعة، لكن جنباً إلى جنب مع مضمون مفاده أنه في هذه الوحدة امتلكت الطبيعة فقط مكانة موضوع؛ أي، مكانة شيء مطروح من قبل الروح. لذلك فقد كانت المشكلة تتجسّد فقط في إطلاق الطبيعة من العبودية التي أخضعها لها الفيلسوف المثالي عبر ربطها بسلاسل أناه، أن يستعيد لها وجوداً مستقلاً ليضفي عليها المعنى الذي تلقته في فلسفة الطبيعة. لقد قال المثالي للطبيعة: «أنت أناي البديلة»، في حين أكّد فقط أن الأنا كذلك فإنّ ما كان يعنيه فعلاً هو: «أنت تدفق، صورة منعكسة لذاتي، لكن ما من شيء خاص فقط بذاتك». قال الفيلسوف الطبيعي الشيء ذاته، لكنه شدّد على

(1) الفلسفة الهيغلية، أيضاً، يمكن أن تُعرف، تقيم، وتحاكم بطريقة صحيحة فقط حين يُدرك المرء، رغم حقيقة أنها دخلت الفيشتية ضمنها شكلانياً، إلا أنها تشكّل نقيض الفيشتية والكانطية في مضمونها.

«الآخر»: «لا شك أن الطبيعة هي أناك، لكنها أناك الأخرى، ومن هنا نستنتج أنها حقيقية في ذاتها ومتمايزة عنك أنت». وذلك يفسّر لماذا أنّ معنى هوية الروح والطبيعة كان أيضاً معنىً مثالياً صرفاً في البداية. «الطبيعة ليست سوى العضوية المرئية لعقلنا» (شيلينغ، في المقدمة لمشروع نظام لفلسفة الطبيعة). «العضوية في ذاتها ليست غير شكل لتصوّر للعقل». (شيلينغ، في منظومة المثالية التجاوزية). «ومن الواضح أن الأنا يبني نفسه حين يبني المادة.... لذلك فهذا المنتج ـ المادّة ـ هو بناء بالكامل من قبل الأنا، مع أنها ليس بالنسبة لأنا والتي ما تزال متطابقة مع المادة» (المرجع نفسه). «يجب على الطبيعة أن تكون الروح المرئية، والروح، الطبيعة غير المرئية». (شيلينغ، في المقدمة لأفكار لفلسفة الطبيعة). كان من المفترض فلسفة الطبيعة فقط مما هو موضوعي، لكنها تصل في الوقت ذاته إلى النتيجة ذاتها التي وصلت إليها المثالية عبر ذاتها ومن ذاتها. «إنّ الميل الضروري لجميع العلوم الطبيعية هو الوصول إلى العقل من الطبيعة». (شيلينغ، في منظومة المثالية التجاوزية). «إن مهمة فلسفة الطبيعة هي إظهار أولوية الموضوعي واستخلاص الذاتي منه! وعلى كل الفلسفات أن تسعى إما لإنتاج العقل من الطبيعة أو الطبيعة من العقل»(المرجع نفسه). وذلك يفسّر لماذا أن فلسفة الطبيعة، بكل كمالها، تركت المثالية غير قلقة، لأنّ كل ما أرادته كان إثبات بوستريورياً ما قالته المثالية عن ذاتها أبريورياً. والفرق الوحيد بين الاثنين يكمن في المسار المتُخذ، في الأسلوب. مع ذلك، فأساسي للمسار المعاكس، كان ثمة حدس معاكس، أو على الأقل كان عليه أن يخرج حتماً من هذا المسار المعاكس. كان لا بد أن يحدث أن الطبيعة تلقّت معنى لأجل ذاتها. لقد انطلق الموضوع للتو

من قيود المثالية الذاتية بقدر ما كانت تُطرح أيضاً على أنها موضوع لعلم معين. وإذا لم تكن في ذاتها، فالطبيعة لم تكن مع ذلك إن شيئاً مشتقاً أو مفترضاً لأجل العلم الطبيعي، بل هي بالأحرى شيء أولي ومستقل. وبهذه الطريقة، فقد تلقت الطبيعة معنى كان معارضاً لمثالية فيشته. لكن حتى كذلك فقد كان المعنى الذي امتلكته الطبيعة في المثالية ولأجلها ـ أي، المعنى الذي هو على طرفي نقيض لمعنى الطبيعة في فلسفة الطبيعة ـ هو أن تحتفظ بصلاحيتها وكأن شيئاً لم يحدث، والمثالية كانت ستستمر في الوجود غير منقوصة وبكل حقوقها وذرائعها. وبناءً على ذلك، لدينا الآن حقيقتان مستقلتان ومتعارضتان تبادلياً بدل حقيقة الأنا الفيشتية الحاسمة والمستقلّة تماماً فحسب ـ حقيقة المثالية التي تنكر حقيقة فلسفة الطبيعة، وحقيقة فلسفة الطبيعة، التي بدورها تنفي حقيقة المثالية.[1] بالنسبة لفلسفة الطبيعة فإنها الطبيعة وحدها هي التي تتواجد، تماماً كما أنه بالنسبة للمثالية هي روح فحسب. بالنسبة للمثالية، الطبيعة هي مجرّد موضوع وحدث طارئ، لكنها بالنسبة لفلسفة الطبيعة جوهر، أي، الذات والموضوع على حدّ سواء، شيء والذي يزعم الذكاء وحده في سياق المثالية أنه يكونه. ومع ذلك، فحقيقتان، «مطلقان»، هو تناقض. كيف نجد وسيلة للخروج من هذا الصراع بين فلسفة الطبيعة التي تنفي المثالية والمثالية التي تنفي فلسفة الطبيعة؟ فقط من خلال تحويل المحمول حيث يتفق الاثنان إلى حامل ـ هذا سيكون عندئذٍ المطلق أو ذلك الذي هو مستقلّ ببساطة وعلى

(1) الفلسفة الهيغلية، أيضاً، يمكن أن تُعرف، تقدّر، ويحكم عليها على نحو صحيح حين يدرك المرء أنها تحتوي نقائض الكانطية والفيشتية في محتواها، رغم أنها دمجت شكلانياً الفيشتية في ذاتها.

نحو صرف ـ والحامل إلى المحمول. بكلمات أخرى، فإن المطلق هو الطبيعة والروح. الروح والطبيعة هي مجرّد محمولات، تحديدات، صيغ لشيء واحد وهو الشيء ذاته؛ أي، للمطلق. لكن ماذا هو إذن المطلق؟ لا شيء غير هذه «الواو»، أي، وحدة الروح والطبيعة. لكن هل نحن نصنع أي تقدّم بالفعل في اتخاذ هذه الخطوة؟ ألا نمتلك هذه الوحدة بالفعل في مفهوم الطبيعة؟ لأنّ فلسفة الطبيعة هي علم ليس لموضوع والذي هو معارض «للأنا»، بل لموضوع هو في ذاته كلّ من الذات والموضوع ـ فلسفة الطبيعة هي في الوقت ذاته مثاليّة. وعلاوة على ذلك، فإن العلاقة بين فكرتي الذات والموضوع ضمن فكرة الطبيعة كانت على وجه التحديد إبطال الفصل ـ متأثّر بالمثالية ـ بين العقل واللا عقل، ومن ثم إلغاء انفصالية الطبيعة والروح. وهكذا ما الذي يميّز من خلاله المطلق ذاته عن الطبيعة؟ المطلق هو الهوية المطلقة، الذات ـ الموضوع المطلق، في حين أن العقل هو الذات ـ الموضوع الذاتي. آه، يا للتألّق! وكم هو مدهش! فجأة، نجد أنفسنا أمام منظور لثنائية مثالية: نحن نحرم الطبيعة في الوقت نفسه من ذلك الذي نعطيه لها. الطبيعة هي الذات ـ الموضوع مع شيء إضافي من الموضوعية. ذلك يعني أن فكرة إيجابية عن الطبيعة ـ شريطة أن يعطينا الشيء الإضافي فكرة لا تُنسخ فيها الطبيعة إلى فراغ المطلق، لكنها لا تزال تبقى الطبيعة ـ هي فكرة الموضوعية؛ وعلى نحو مماثل فإن فكرة الروح ـ بقدر ما هي روح ـ ليست كياناً غامضاً، مجهولاً، بل فكرة الذاتية بقدر ما تشكّل الإضافة للذاتية علامتها الفارقة. لكن هل نحن أذكى لأجل هذه المقاربة مما كنا عليه في البداية؟ ألن يكون علينا أن نحمل من جديد صليب الذاتية والموضوعية القديم ذاته؟ حين يكون

المطلق مُدركاً الآن، أي، حين يُخرج من ظلمة اللاتحددية المطلقة حيث لا يكون سوى موضوع للمخيلة والهوى إلى نور الفكرة، ومن ثم يُدرك إما كروح أو كطبيعة. ومن هنا نستنتج أنه ليس ثمة علم للمطلق بحد ذاته، بل إما علم المطلق كطبيعة أو علم المطلق كروح؛ وهذا يعني، إما فلسفة الطبيعة أو الفلسفة المثالية، أو إذن كلاهما معاً، عندئذٍ فقط بمثل هذه الطريقة تكون فلسفة الطبيعة فقط فلسفة المطلق كطبيعة، في حين تكون المثالية فقط فلسفة المطلق كروح. لكن حين يكون موضوع فلسفة الطبيعة هو المطلق كطبيعة، فالفكرة الإيجابية تكون إذن فكرة الطبيعة فحسب، وهو ما يعني أن المحمول يصبح من جديد حاملاً ويصبح الحامل ـ المطلق ـ محمولاً غامضاً ولا معنى له. ومن هنا نستنتج أنه كان باستطاعتي كذلك حذف المطلق تماماً من فلسفة الطبيعة، لأن المطلق ينطبق بالتساوي على الروح مثلما ينطبق على الطبيعة؛ وبقدر ما ينطبق على موضوع معيّن فإنه ينطبق بالقدر ذاته على موضوع آخر معاكس؛ على الضوء بقدر الجاذبية. في فكرة الطبيعة، يختفي المطلق كلاتعيينية نقية، كشيء سلبي nihil negativum بالنسبة لي، أو إذا لم أكن قادراً على إزالته من رأسي، فالنتيجة هي أن الطبيعة تختفي قبل المطلق. وذلك أيضاً هو السبب الذي يفسّر لماذا لم تنجح فلسفة الطبيعة في تحقيق شيء أكثر من تحديدات واختلافات وهمية والتي هي في الحقيقة تخيلية فحسب، مجرّد أفكار عن التمايزات لكنها ليست تحديدات حقيقية للمعرفة.

لكن لهذا السبب تحديداً فإن الفحوى الإيجابية لفلسفة شيلينغ تكمن فقط في فلسفته للطبيعة مقارنة بمثالية فيشته المحدودة، التي لا تعرف إلا علاقة سلبية بالطبيعة. لذلك، يحتاج المرء إلى أن لا يتفاجأ بأن منشئ

فلسفة الطبيعة يقدّم المطلق فقط من جانبه الحقيقي، لأن تقديم المطلق من جانبه المثالي حدث بالفعل في الفيشتوية قبل فلسفة الطبيعة. وبطبيعة الحال، فإن فلسفة الهوية استعادة لوحدة مفقودة، لكن ليس عن طريق موضعة هذه الوحدة بوصفها المطلق، أو ككيان مشترك ولو أنه متمايز أيضاً عن الطبيعة والروح ـ لأنه إذا فُهم هكذا، فالمطلق كان مجرّد هجين بين المثالية وفلسفة الطبيعة، مولود من الصراع بين المثالية وفلسفة الطبيعة كما اختبرها مؤلّف الأخيرة ـ لكن فقط بقدر ما كانت فكرة هذه الوحدة تعني مفهوم الطبيعة بوصفه ذاتاً وموضوعاً على حدّ سواء والذي يتضمن إعادة الطبيعة إلى مكانها الصحيح.

مع ذلك، من خلال عدم رضاها برفضها للمثالية الذاتية ـ كان هذا إنجازها الإيجابي ـ ومن خلال رغبتها بذاتها لأن تحرز شخصيّة الفلسفة المطلقة، التي كانت تتضمن سوء فهم لحدودها، فإن فلسفة الطبيعة وصلت إلى معارضة حتى ذلك الذي كان إيجابياً في المثالية. لقد ورّط كانط نفسه في تناقض ـ شيء ضروري بالنسبة له لكنه ذلك الذي لا يمكن مناقشته هنا ـ بقدر ما أخطأ في تصوّر النهايات المؤكّدة، العقلانية للعقل من خلال أخذها على أنها حدود. الحدود هي نهايات اعتباطية والتي هي قابلة لأن تزال ولا يجب أن تكون هناك. لقد رفضت فلسفة الهوية حتى النهايات الوضعية للعقل والفلسفة مع هذه الحدود. ووحدة الفكر والكينونة التي زعمت أنها أحرزتها لم تكن غير وحدة للفكر والخيال. لقد أصبحت فلسفة الآن جميلة، شعريّة، حنونة، رومانسية، ولكن لهذه المسألة أيضاً تجاوزية، خرافية، وغير نقدية بالمطلق. وهكذا فإن شرط كل النقديات بالذات ـ التمييز بين «الذاتي» و«الموضوعي» ـ ذاب في الهواء.

وصار الفكر المتسم بالتقصّي والتحديد يُنظر إليه على أنه نشاط محدود وسلبي. ولا عجب إذن إن استسلمت فلسفة الهوية أخيراً، بلا مقاومة ولا تمحيص، لصوفية الإسكافي الذي من غويرليتس Görlitz.

في سياق هذه الفلسفة بدأ تفلسف هيغل الخاص، على الرغم من أن هيغل لم يكن بأي حال من الأحوال تلميذاً مرتبطاً بمنشئ تلك الفلسفة. بل كانا بالأحرى صديقين. لقد استعاد هيغل الفلسفة عبر إنقاذها من عالم الخيال. إن الهيغلي يطبّق على هيغل بتبرير تام ما لاحظه أرسطو عن أنكساغوراس؛ أي، إنه (أنكساغوراس)، كواحد ضمن سكارى، كان المفكّر الرصين الوحيد من بين فلاسفة الطبيعة. فمع هيغل أحرزت وحدة الفكر والكينونة معنى منطقياً، والذي هو، على الرغم من ذلك، ليس فوق النقد. إن مبدأ هيغل هو الروح المفكّرة. فقد دمج في الفلسفة العنصر الذي تمتلك فيه العقلانية كينونتها؛ أي، العقل. وعلى الرغم من التأكيد على العكس من ذلك، فالعقل، بما يفيده واقع الأمر وفيما يخص حقيقته على حدّ سواء، كان مستبعداً عن فكرة المطلق؛ فعند هيغل، أصبح هو لحظة للمطلق ذاته. إن التعبير الميتافيزيقي عن هذا الوضع هو القول إنّ السلبي، الآخر أو ذلك الذي هو موضوع للتفكير، يجب أن يتمّ تصوّره ليس فقط كسلبي ومتناهٍ، بل أيضاً كإيجابي وضروري. ولذلك ثمة عنصر سلبي ونقدي عند هيغل حتى لو أن ما يحدّد حقاً تفكيره هو فكرة المطلق. وعلى الرغم من أنه اعترف بأن المطلق كان يفتقر إلى العقل أو مبدأ الشكل ـ الاثنان بالنسبة له واحد وهما الشيء ذاته ـ وعلى الرغم أنه عرّف المطلق فعلياً بشكل مختلف عن شيلينغ من خلال نسبه إليه مبدأ الشكل، ليرفع من ثم الشكل إلى سوية الجوهر، تظل الحقيقة أنه بالنسبة لهيغل الشكل ـ

وهذا متضمن بالضرورة في فكرته بالفعل ـ يعني في الوقت ذاته شيئاً شكلانياً، والعقل من جديد يعني شيئاً سلبياً. لقد افترض أن مضمون فلسفة المطلق كان صحيحاً، تأمليّاً، وعميقاً؛ وكل ما افتقد إليه كان شكل الفكرة. لقد افترض أن الفكرة ـ شكل أو عقل ـ أمر ضروري إلى درجة أن غيابها كان يعني خللاً. مع ذلك، يجب أن يكون هذا الخلل مسألة شكلانيّة فحسب إذا كان قد تمّ افتراض أن المحتوى صحيح ـ هنا يمكن رؤية دليل على ما قلناه سابقاً عن منهجية هيغل. وهذا يعني أن الفلسفة لا تعنى بشيء عدا الفكرة أو الشكل. المحتوى ـ حتى لو كان يُنتج داخلياً بفعالية ذاتية للفلسفة بقدر ما يُحتوى في شكل الفكرة ـ معطى دائماً: عمل الفلسفة هو فقط فهمه عبر تمييز نقدي للضروري عن غير الضروري أو عن ذلك المُساهم به من قبل شكل معين للحدس أو الشعوريّة. لذا فالفلسفة عند هيغل لا تمتلك معنًى جينياً ـ نقدياً، مع أنها تمتلك حتماً معنى نقدياً. إن الفلسفة الجينية ـ النقديّة هي فلسفة لا تثبت أو تستوعب بشكل عقائدي موضوعاً معطى عبر التصوّر الإدراكي ـ لأن ما يقوله هيغل ينطبق دون قيد أو شرط على موضوعات معطاة آنياً، أي، تلك التي هي حقيقية بالمطلق ومعطاة عن طريق الطبيعة ـ بل تفحص أصله؛ وتسأل ما إذا كان موضوع موضوعاً حقيقياً، فكرة فحسب، أو مجرد ظاهرة نفسية؛ وفي نهاية المطاف، تمايز بمنتهى الصرامة بين ما هو ذاتي وما هو موضوعي. تعنى الفلسفة الجينية ـ النقدية أساساً بتلك الأشياء التي تسمّى من ناحية أخرى بالعلل الثانوية. وفي الواقع، فإنّ علاقتها بالفلسفة المطلقة ـ التي تحوّل الصيرورات النفسية الذاتية والاحتياجات التأمليّة، ومنها على سبيل المثال، صيرورة ياكوب بويمه التي وساطتها الإلـه، إلى صيرورات

للمطلق ـ إذا ما أردنا التوضيح عن طريق القياس، هي ذاتها العلاقة لوجهة النظر اللاهوتية تلك للطبيعة التي تعتبر المذنبات أو أية ظواهر أخرى غريبة على أنها الأعمال الآنية لله بوجهة النظر الفلسفية الطبيعية أو الفيزيائية البحتة التي ترى، على سبيل المثال، أن علّة العفص تكمن في اللدغة البريئة لإحدى الحشرات بدلاً من النظر إليها، كما يفعل اللاهوت، كعلامة على وجود الشيطان ككينونة شخصية. الفلسفة الهيغلية، على نحو فريد، هي تصوّف عقلاني. من هنا فإنها تسحر بالمعيار ذاته الذي تنفّر فيه. فالأنفس الصوفية ـ التأملية، التي بالنسبة لها تعتبره تناقضاً لا يطاق أن ترى الصوفي متحداً بالعقلاني، تجدها منفّرة لأنها تجد الفكرة مخيبة للآمال، ومدمرة للسحر الصوفي بالذات الذي يعتزون به. إنها منفّرة بالقدر ذاته للرؤوس العقلانيّة التي تجد الاتحاد بين العقلاني والصوفي مثيراً للاشمئزاز. إن الوحدة بين الذاتي والموضوعي كما نُصّ عليها ووضعت على قمة الفلسفة من قبل شيلينغ، هي وحدة لا تزال أساسية بالنسبة لهيغل على الرغم من أنها وضعت من قبله ـ وإن وفقاً للشكل فقط ـ في المكان المناسب؛ أي، في نهاية الفلسفة بوصفها النتيجة. هذه الوحدة غير مجدية ومبدأ ضار على حدّ سواء لأنها تلغي التمييز بين «الذاتي» و«الموضوعي» حتى في حالة الجزئيات، وتجعل الفكر الجيني ـ النقدي عقيماً، وتنفي فعلياً السؤال عن الحقيقة. إن السبب الذي يفسّر لماذا تصوّر هيغل تلك الأفكار التي تعبّر فقط عن احتياجات ذاتية على أنها حقيقة موضوعية هو لأنه لم يذهب إلى مصدر هذه الأفكار والحاجة إليها. ما أخذه على أنه حقيقي إنما يكشف عن ذاته عند فحص أكثر قرباً على أنه من طبيعة مشكوك فيها للغاية. فقد جعل مما هو ثانوي أولياً، وهكذا إما بتجاهل ما

هو حقّاً أولي أو بصرف النظر عنه باعتباره شيئاً تابعاً. ومن ثم برهن على أنّ ما هو خاص فقط، ما هو عقلاني نسبياً فحسب، على أنه العقلاني في ذاته ولأجل ذاته. وهكذا، نتيجة لعدم وجود شكل الاستعلام الجيني ـ النقدي، نرى العدم ـ تصوّر والذي هو قريب للغاية من فكرة المطلق ـ يلعب دوره عند بداية المنطق تماماً. لكن ما هو هذا العدم؟ «في ظل أرسطو!» العدم هو ذلك الذي يخلو تماماً من الفكر والعقل.[1] لا يمكن للعدم أن يكون فكراً على الإطلاق، لأنه أن تفكّر يعني أن تحدّد، كما يقول هيغل نفسه. ولو أنّ العدم كان متصوّراً، فإنه سيصبح محدّداً، ومن ثم لا يعود عدماً. وكما قيل بحق، بالعدم ليس ثمة معرفة.[2] ونحن ندعو العدم ذلك الذي لا يتوافق معه مفهوم (وولف). يستطيع الفكر أن يفكّر فقط بذلك الذي يكون لأن الفكر هو ذاته هم essent، فعالية حقيقية. وقد انتُقد الفلاسفة الوثنيون لعدم تمكنهم من التغلب على خلود المادّة والعالم. ومع ذلك، فبالنسبة لهم، المادة كانت تعني الكينونة؛ فقد كانت التعبير الحسي عن الكينونة. وما كانوا قد تعرّضوا للانتقاد لأجله هو أنهم استفادوا من الفكر. لكن هل تخلّص المسيحيون بالفعل من الأبدية؛ أي، من حقيقة الكينونة. كلّ ما قاموا به هو أنهم وضعوها في كينونة معينة، في كينونة الله الذي اعتقدوا به على أنه أساس ذاته وعلى أنه كينونة بلا بداية. لا يمكن للفكر أن يتجاوز الكينونة، لأنه لا يمكنه أن يتجاوز ذاته؛ لأن العقل يتكوّن فقط من افتراض كينونة؛ لأنه فقط هذه الكينونة أو تلك، لكن

(1) يعيّن هيغل العدم على أنه الحرمان من الفكر. «على مستوى الوجود يصبح العدم اللافكري عنصراً محدّداً». Logic، Vol. III، p. 94..

(2) انظر أيضاً:- Aristotle-s Analytica Posteriora، Bk. II، c. 7، - 2، and Bk. I، - 10.

ليس منشأ الكينونة ذاتها، يمكن أن تكون الفكر. توثّق فعالية التفكير ذاتها كفعالية مؤسسّة ـ جيداً وحقيقية على وجه التحديد من خلال حقيقة أن فكرتها الأولى والأخيرة هي فكرة كينونة بلا بداية. إنّ العدم الأوغسطيني، الذي يبدو وكأنه مؤثّر وعميق للغاية بالنسبة للمفكّرين التأمليين وعلى وجه التحديد لأنه ما من شيء خلفه، هو مجرد تعبير عن اعتباطية وطيش مطلقين. وهذا يرقى إلى القول إنني لا أستطيع تصّور أي سبب آخر للعالم عدا الاعتباطية المطلقة؛ أي، لا أستطيع تصوّر أي سبب آخر عدا اللاسبب البتة، باستثناء كفعل فارغ للإرادة تماماً. لكن في فعل مجرّد للإرادة يختفي السبب ولا أقدّم شيئاً والذي يمكن أن يكون موضوعاً للفكر، والذي كان ممكناً أن يُدعى سبباً؛ وما أقوله يعادل اللا ـ شيء. ومن ثم فإن كلّ ما أعبّر عنه هو جهلي الخاص، اعتباطيتي الخاصة. العدم هو خداع ـ ذاتي مطلق، بروتون زائف proton pseudos، كذبة مطلقة في ذاتها. إنّ فكرة العدم هي فكرة تناقض ذاتها. إنّ من يفكّر بالعدم هو من يفكّر تحديداً باللاشيء. فالعدم هو نفي الفكر؛ وبذلك فهو يمكنه أن يكون فكراً بأية حال بقدر ما يُجعل منه شيئاً. وفي اللحظة التي يُفكّر فيها بالعدم، فهو أيضاً لا يُفكّر به، لأني أفكّر أيضاً بنقيض العدم. «العدم هو تماثلية بسيطة مع ذاته». آه حقاً؟ لكن أليست البساطة والتماثلية من ثم تحديدات حقيقية؟ ألا أفكّر بالعدم فعلاً حين أفكر بتماثلية بسيطة؟ ألا أنكر العدم إذن لحظة افتراضي إياه؟ «العدم هو فراغ كامل، غياب كامل للتحديد والمحتوى، لاتمييزية undifferentiatedness كاملة في ذاتها». ماذا؟ هل العدم لاتمييزي في ذاته؟ ألست أفترض شيئاً في العدم بالطريقة ذاتها على وجه الدقّة التي يُفترض فيها العدم في الخلق من العدم creatio ex nihilo كشبه

ـ مادّة بقدر ما يفترض أن يكون العالم قد خلق من العدم؟ هل أستطيع إذن الحديث عن العدم دون أن أناقض نفسي؟ العدم هو فراغ كامل. ولكن ما هو الفراغ؟ الفراغ هو حيثما لا يوجد شيء، لكن في الوقت نفسه حيثما يجب أن يكون هناك شيء أو يمكن أن يكون هناك شيء. وبعبارة أخرى، الفراغ هو تعبير عن قدرة. الآن كان هذا من شأنه أن يجعل من العدم كياناً، كياناً الذي قدرته على الاحتواء هي الأعظم. لكنك تقول إنه بالمطلق دونما تحديد أو محتوى. مع ذلك، لا أستطيع التفكير بشيء يفتقد كلّ تحديد ومحتوى، لأنه من المستحيل أن أمتلك فكرة عن شيء يفتقد إلى كل تحديد. وباستخدام كلمة «يفتقد»، أعبّر عن حقيقة أن شيئاً ما مفقود، أنّ إهمالاً متضمن. وهذا يعني أنني أفكّر بالمحتوى والتحديد كأولويتين لأنهما إيجابيان؛ أو، بعبارة أخرى، أفكّر بالعدم من خلال شيء والذي هو ليس عدماً. وأنا أجعل العدم في علاقة مع ذلك الذي هو مليء بالمضمون. لكن هذا يعني أيضاً أنه حيثما أقيم علاقة بين الأشياء أحدها بالآخر فإنني في الوقت نفسه أفترض تحديدات. الفكر محدّد، أي، فعالية موثّقة إلى درجة أن ذلك الذي هو غير محدّد بالمطلق يصبح شيئاً محدّداً في لحظة يتم التفكير به؛ أنه عبر فعل التفكير بالذات تكشف فكرة العدم عن ذاتها بوصفها طيشاً، بوصفها فكرة غير صحيحة، بوصفها شيئاً والذي لا يمكن التفكير به ببساطة. ولو كان بالإمكان فعلاً التفكير بالعدم، فإنّ التمييز بين السبب واللاسبب، الفكرة والطيش، كان سيختفي. في تلك الحالة سيكون من الممكن التفكير بأي شيء وبكلّ شيء وتبريره، حتى أعظم الاستحالات والهراءات. وهذا يفسّر أيضاً لماذا أن أكثر الأوهام حماقة وأكثر أنواع الترويج للمعجزات منافاة للعقل كان بإمكانها أن تزدهر طالما

أن فكرة الخلق من العدم creatio ex nihilo اعتُقد أنها صحيحة، لأنها أعقبت بشكل طبيعي من فكرة العدم التي، كسلطة مقدّسة، وقفت على رأس الخلق. العدم هو حد العقل: من شأن أحد أتباع كانط أن يفسّر بالطبع هذا الحد ـ مثل كل الحدود الأخرى ـ بمعنى حد العقل. العدم، مع ذلك، حد عقلاني، حد يفرضه العقل ذاته على ذاته والذي هو تعبير عن جوهره وحقيقته لأن العدم ببساطة هو غياب لكلّ العقل. وإذا كان ممكناً للعقل أن يفكّر بالعدم، فسوف يكون في هذه الحالة قد أخذ إجازة من ذاته.

وبعد «فثمة فرق هناك فيما إذا شيء ما أو لاشيء يُحدس به أو يُفكّر به. لذلك، فالحدس أو التفكير بالعدم يمتلك معنى؛ إنه هناك في حدسنا أو فكرنا؛ أو بالأحرى إنه فكر فارغ أو الحدس ذاته». لكن الفكر الفارغ ليس فكراً على الإطلاق. الفكر الفارغ هو هراء، فكر متخيّل فحسب، إنما لا وجود له في الواقع. إذا كان أن تفكّر بالعدم أن يكون له معنى ـ ومعنى يمتلكه حتماً؛ أي، معنى لعدم التفكير بأية حال ـ وهو بالفعل معنى يضفي الموضوعية على العدم، فمعرفة العدم إذن يجب أن تعني المعرفة أيضاً. ومن هنا، إذا كان عليّ أن أقول عن شخص لا يعرف أنه لا يعرف أي شيء، عليّ أن أكون منفتحاً على الجواب الحاسم بأنني على الرغم من ذلك أعزو إليه معرفة: بأن الشخص المقصود لاشيء تعني أنه ليس غير ـ عارف. العدم هنا تعبير قصير ومعبّر عن الرغبة بالشمولية، التمكّن، العقلانيّة، الغموض، إلخ. إنه يمتلك مستوى دلالات الألفاظ ذاته كما في العرض التالي: ذلك الذي يناقض نفسه هو لاشيء. اللا ـ شيء يمتلك معنى حشوياً هنا فحسب. ما أقوله هو أن موضوع العرض تناقض ـ ذاتي، دحض ـ ذاتي، وغير عقلاني. اللا ـ شيء هنا يمتلك

معنى ألسنيّاً فحسب. مع ذلك، كان باستطاعة المرء أن يقدّم المزيد من الاعتراض أنّه «على الرغم من كل شيء، فالعدم يمتلك وجوده في وسط الفكر والمخيّلة. من هنا فالتأكيد على أن العدم، على الرغم من تواجده في الفكر والمخيلة، ليس له وجود حقيقي؛ ما يكونه، يتواجد فقط في الفكر والمخيّلة». وباعتراف الجميع، فإنه يرد في فكرنا ومخيلتنا، لكن هل يجب لهذا السبب أن يكون له مكان في المنطق؟ الشبح، أيضاً، يمكن أن يُتَصوّر من قبلنا، لكن هل يصوّر ككائن في علم النفس لهذا السبب؟ وبطبيعة الحال، فإنه يمتلك حيزاً في النقاش الفلسفي، لكن فقط لأنه على الفلسفة أن تحقّق في أصل الاعتقاد أشباح. وماذا يكون العدم في نهاية الأمر إن لم يكن شبحاً يطارد المخيّلة التأمليّة؟ إنه فكرة والتي هي ليست فكرة، فكر والذي هو ليس فكراً، تماماً مثلما أنّ الشبح هو كينونة والتي هي ليست بكينونة، جسد والذي هو ليس بجسد. وفي نهاية المطاف، ألا يدين العدم بوجوده إلى الظلمة، مثل الشبح؟ أليست فكرة الظلمة بالنسبة للوعي الحسّي هي الشيء ذاته كفكرة العدم بالنسبة للوعي المجرد؟ وهيغل ذاته يقول: «العدم هنا هو الغياب النقي للكينونة ـ ثمة غياب nihil privativum ـ مثلما أن الظلمة هي غياب النور». وهذا يعني، أنه تم الاعتراف هنا بتقارب بين الظلمة والعدم، تقارب يظهر ذاته في واقعة أن العين قادرة قليلاً على إدراك الظلمة تماماً مثلما أنّ العقل قادر قليلاً على التفكير بالعدم. لكنه على وجه الدقة فإنّ هذا التقارب الذي لا تخطئه العين بين الاثنين هو الذي يقودنا إلى الاعتراف بأصلهما المشترك. العدم، بوصفه المناقض للكينونة، هو نتاج للمخيّلة الشرقيّة التي تتصوّر أنّ ذلك الذي لا يمتلك كينونة على أنه يمتلك كينونة؛ الذي يناقض الموت بالحياة

كمبدأ عقلاني مستقل؛ الذي يعارض الظلمة بالنور كما لو أنه لم يكن فقط الغياب الصافي للنور بل شيء ـ ما إيجابي في ذاته. وهكذا، فالظلمة ككيان مناقضة للنور بالقدر القليل ذاته الذي العـدم فيه مناقض للكينونة ـ في الواقع، هنالك أساس عقلاني أقل كثيراً لحقيقته. لكن الظلمة تصبح ماديّة فقط حيثما يكون الإنسان غير قادر بعد على التفريق بين ما هو ذاتي وما هو موضوعي؛ حيثما يجعل من انطباعاته ومشاعره الذاتية صفات موضوعية، حيث يكون أفق قوته المتعلق بالفكرة محدوداً إلى حد كبير، حيث تظهر له وجهة نظره المحلية الخاصة على أنها وجهة نظر العالم أو الكون ذاته، وحيث يظهر، من ثم، اختفاء النور بالنسبة له كحركة حقيقية والظلمة على أنها النزول من مصدر النور بالذات ـ أي، الشمس ـ وأخيراً، حيث يمكنه، من ثمّ، أن يشرح لنفسه ظاهرة «الظلمة» عن طريق افتراض وجود كينونة معينة والتي هي معادية للنور والتي يعتقد هو أيضاً أنها مشاركة، على شكل تنين أو أفعى، في صراع مع كينونة النور كما في حدوث كسوف للشمس. ومع ذلك، فإن فكرة الظلام بوصفه كينونة محددة معادية للنور لها مصدرها فقط في ظلمة العقل: يتواجد هذا الظلام في المخيّلة فحسب. في الطبيعة، ليس هناك نقيض حقيقي للنور. المادة في ذاتها ليست الظلمة، بل على الأرجح ذلك الذي هو منير، أو ذلك الذي هو غير ـ منير فقط لأجل ذاته. النور، باستخدام المصطلحات السكولاستية، هو فقط حقيقة (actus)احتمالية (potentia) التي تقطن في المادة ذاتها. من هنا نستنتج أن كل ما هو ظلمة نسبي فحسب. وحتى الكثافة لا تتناقض مع النور. وبصرف النظر تماماً عن كثافة الماس والكريستال الشفاف، هنالك أجسام حتى حين تُجعل كثيفة ـ ورق مطمّس بالزيت، على سبيل المثال ـ

تصبح شفافة. وحتى أكثر الأجسام كثافة ودكانة فإنها تصبح شفافة حين تقطع إلى صفائح رقيقة. وبالطبع، لا وجود هناك لجسم شفاف بالمطلق، لكن هذا يعتمد ـ دون الأخذ بعين الاعتبار للظروف التجريبية المرافقة ـ على «ذاتوية itselfness» الجسم وهو طبيعي تماماً مثلما أن الفكرة الواحدة والفكرة ذاتها تضحي متبدّلة في عقول الأناس الذين يتبنونها. هذا التبدّل يقوم على الاستقلالية والنشاط الذاتي. ومع ذلك، فهذا النشاط الذاتي، في هذه المسألة، لا يعبّر عن معارضة للكينونة التي توصل أفكاره وتكشف عنها. ينطبق على فكرة العدم الشيء ذاته الذي ينطبق على مفهوم الليل الزرادشتي. العدم هو فقط الحد المفروض على الفكر البشري؛ إنه لا ينبثق عن الفكر، بل بالأحرى عن اللافكر. العدم هو فقط اللاشيء؛ وذلك كل ما يمكن أن يُقال عنه. ومن هنا نستنتج أن العدم يشكّل دحضه الخاص. الخيال هو وحده المسؤول عن صنع مادة من العدم، لكن فقط عن طريق التحوّل إلى ما يشبه ـ الشبح، كينونة أقل ـ من ـ كينونة. لذلك يمكن أن يقال إنّ هيغل لم يتقصّ في نشأة العدم، ومن ثم القبول بقيمته الاسمية. وفي ضوء تحليل لمعنى العدم المعطى للتو، فالتعارض بين الكينونة والعدم بحد ذاته ليس بأية حال ـ دعونا نتحدّث بشكل عابر ـ تعارضاً شاملاً وميتافيزيقياً.[1] إنه يقع بالأحرى في منطقة محدّدة ـ

(1) في الفلسفة اليونانية، التعارض بين الكينونة واللا ـ كينونة كما هو واضح هو تعبير تجريدي عن التعارض بين التأكيد والنفي، بين الواقع واللا ـ واقع بمعنى الحقيقة واللا ـ حقيقة. وعلى الأقل في سفسطائيي أفلاطون لا يمتلك هذا التعارض بوضوح معنى آخر غير التعارض بين الحقيقة واللا ـ حقيقة. من هنا، فالمفهوم المركزي الذي يدور حوله الحوار كله، هو مفهوم الاختلاف؛ لأنه حيثما لا يكون ثمة اختلاف، لا يكون أيضاً ثمة حقيقة؛ وحيثما يمكن لكل شيء أن يكون حقيقاً دونما تمايز، كما هو الحال مع السفسطائيين، لا شيء يكون صحيحاً.

علاقة الفرد بالكينونة العمومية ـ للفرد المتخيّل والمتأمل بالنوع. النوع غير مكترث بالفرد. الفرد المتأمّل في داخله وعيه للنوع، مما يعني أنه يستطيع تجاوز «كينونته ـ الآن»، معتبراً إياها بلا نتيجة، ويستبق بالمخيلة «لا ـ كينونة» بالتعارض مع «الكينونة ـ الآن» الخاصة به ـ «اللا ـ كينونة» تمتلك معنى فقط كنقيض تخيلي «للكينونة ـ الآن». يستطيع الإنسان أن يقول لنفسه:»ماذا أنا أستحق؟ أي معنى هناك في الحياة؟ ماذا في الموت؟ لماذا أضايق نفسي فيما إذا كنت أتواجد أم لا؟ وما أن أموت، هل أكون بلا ألم ووعي بأية حال؟» اللاكينونة تؤخذ هنا، ويعطى وجود مستقل، كحالة من عدم الاكثرات واللاإحساس الصرفين. تمتلك وحدة الكينونة والعدم معناها الإيجابي فقط كلامبالاة بالنوع أو وعي النوع حيال الفرد المعيّن. ومع ذلك، فالتعارض بين الكينونة والعدم نفسه موجود فقط في الخيال، لأن الكينونة، بالطبع، متواجدة في الواقع ـ أو بالأحرى هي نفسها واقع ـ لكن العدم، اللاكينونة، لا يوجد إلا في الخيال والتأمل.

ومع ذلك، تماماً كما هو الحال مع العدم في المنطق، كذلك هو أيضاً مع مسائل أخرى في فلسفة هيغل. لقد تجاهل هيغل ـ وليس بالصدفة، وإنما نتيجة لروح الفلسفة التأملية الألمانية منذ كانط وفيشته ـ العلل الثانوية (التي تكون، مع ذلك، في كثير من الأحيان العلل الرئيسة ولا تفهم بالفعل إلا حين لا تُفهم تجريبياً فحسب، بل أيضاً ميتافيزيقياً، أي، فلسفياً) إضافة إلى الأسباب والعلل الطبيعية للأمور التي تشكّل المبادئ الأساسية للفلسفة الجينية النقديّة. من الطرف الأقصى للذاتوية المفرطة في انتقاديتها، نحن، في فلسفة هيغل، اندفعنا إلى أقصى الحدود في الموضوعانية غير النقديّة. وبطبيعة الحال، فقد كانت الطرق الطبيعية

والنفسية لشرح الأمور في الأيام الأولى للفلسفة سطحية، لكن فقط لأن واحدهم لم يرَ منطقاً في علم النفس، ميتافيزيقيا في الفيزياء، وعقلاً في الطبيعة. حين تُفهم الطبيعة، من ناحية، كما ينبغي لها أن تُفهم ـ كعقل موضوعي ـ تكون عندئذٍ الشريعة التي تصحّ في الفلسفة بمقدار ما تصح في الفن. قمّة الخير summum bonum للفن هو الشكل البشري (مأخوذ ليس فقط بالمعنى الأضيق، بل أيضاً بمعنى الشعر)؛ وقمّة الخير summum bonum للفلسفة هي الكينونة البشريّة. لا يمكن اعتبار الشكل البشري على أنه محدود ومتناهٍ، لأنه حتى لو كان كذلك فإنّ الروح الفنية ـ الخلاقة كان بإمكانها إزالة الحدود والارتفاع إلى شكل أعلى منه. فالشكل البشري هو بالأحرى صنف النوع الحيواني المتعدد الشعاب؛ إنه لم يعد يتواجد كنوع في الإنسان، بل كصنف. وكينونة الإنسان لم تعد كينونة خاصّة وذاتية، بل كينونة شاملة، لأن الإنسان يجعل من العالم ككل الغرض من دافعه للمعرفة. فوحدها الكينونة الكونية يمكنها أن تجعل من الكون غرضاً لها. والحقيقة أن النجوم ليست أغراضاً للإدراك الحسي المباشر، لكنها تطيع القوانين نفسها التي نطيعها نحن. وبذلك فإن كل التأمل الذي كان من شأنه أن يتجاوز الطبيعة والإنسان عقيم ـ عقيم بعقم ذلك النوع من الفن الذي كان يرغب بإعطائنا شيئاً أعلى من شكل الإنسان، لكنه لم يعطنا غير التشوهات. عقيمة، أيضاً، هي الفلسفة التأملية التي قامت ضد هيغل والرائجة الآن ـ الفلسفة التأملية للوضعيين. فبدلاً من تجاوز هيغل، فقد تراجعت كثيراً بالفعل إلى ما وراء هيغل بقدر ما فشلت على وجه التحديد في فهم الاتجاهات الأهم التي اقترحها هيغل وسلفاه، كانط وفيشته، بطرائقهم المميزة الخاصة. الفلسفة هي علم

الواقع في حقيقته وإجماليته. ومع ذلك، فإن الواقع الشامل ـ لكلّ ـ شيء والمتضمن ـ لكلّ ـ شيء هو الطبيعة (مأخوذة بالمعنى الأشمل للكلمة). يمكن لأعمق الأسرار أن توجد في أبسط الأشياء الطبيعية، لكن الخيالي التأملي، في صبوه إلى الماوراء، يدوس عليها بقدميه. فالمصدر الوحيد للخلاص يكمن في العودة إلى الطبيعة. ومن الخطأ أن ننظر إلى الطبيعة على أنها تتناقض مع الحرية الأخلاقية. فالطبيعة لم تبن فقط ورشة العمل الوضعية للمعدة، بل معبد الدماغ. إنها لم تعطنا فقط لساناً والذي تتوافق زغبه مع الحليمات المعوية، بل أيضاً الأذنان اللتان تنسحران بتناغم الأصوات والعينان اللتان تسخو بهما فقط كينونة النور السماوية والسخيّة. الطبيعة تعارض فقط الحريّة الخيالية، اللاعقلانية. إنّ كل كوب من النبيذ نشربه هو واحد من أدلة مثيرة للشفقة ومشائية كثيرة جداً بأنّ تملّق الأهواء يسخن الدم؛ دليل على أن الاعتدال sophrosyne اليوناني منسجم تماماً مع الطبيعة. وكما نعلم، فإن القول المأثور عند المشائين ـ وأعني بذلك المشائين الصارمين، أولئك المخيفين للأخلاقيين المسيحيين ـ كان: عش بما يتفق مع الطبيعة.

مدخل إلى
جوهر المسيحية (1841)

1 - كينونة الإنسان بشكل عام

للدين أصوله في الاختلاف الأساسي بين الإنسان والحيوان ـ الحيوانات ليس لها دين. وعلى الرغم من حقيقة أنّ علماء توصيف الحيوان غير النقديين القدامى كانوا يعزون للفيل، من بين الصفات الحميدة الأخرى، فضيلة التدين، والحقيقة أنّ شيئاً مثل دين الفيلة إنما ينتمي إلى عالم الخرافة. ويخلص كوفييه، وهو واحد من أهم المراجع في عالم الحيوان، من الأدلة المقدّمة من تحقيقاته الخاصة أن ما يمتلكه الفيل من درجات الذكاء ليس أعلى مما يمتلكه الكلب.

ولكن ما الذي يشكّل الفارق الجوهري بين الإنسان والحيوان؟ الجواب الأبسط، الأعم، وأيضاً الأوسع انتشاراً فيما يتعلّق بالاعتقاد به عن هذا السؤال هو الوعي. لكن الوعي يجب أن يؤخذ هنا بالمعنى الدقيق للكلمة، لأنّ الوعي بمعنى الشعور بالذات، بمعنى القدرة على التمييز بين كائن محسوس وآخر، على تصوّر ـ وحتى محاكمة ـ الأشياء الخارجية وفقاً لخصائص حسية محدّدة نابعة منها، الوعي بهذا المعنى لا يمكن

إنكاره على الحيوان. وإذا ما تحدّثنا بشكل دقيق، الوعي معطى فقط في حالة كينونة التي نوعها بالنسبة لها، شكل كينونتها هو غرض للفكر. على الرغم من أنّ الحيوان يختبر نفسه كفرد ـ هذا هو المقصود بالقول إنّه لديه شعور بنفسه ـ فهو لا يفعل ذلك كنوع. إنّه بهذا المعنى فإنّ الحيوان يفتقر إلى الوعي، لأنّ الوعي يستأهل أن يُدعى بذلك الاسم فقط بسبب ارتباطه بالمعرفة. حيثما يوجد وعي بهذا المعنى، هناك أيضاً قدرة على إنتاج معرفة وعلوم منهجية. العلم هو وعي النوع. في الحياة نحن منشغلون بالأفراد، أمّا في العلم، فبالنوع. فقط بالنسبة إلى الكينونة التي نوعها الخاص، شكل وجودها الخاص، غرض للفكر يمكنها أن تجعل الطبيعة الأساسيّة للكينونات والأشياء الأخرى غرضاً للفكر.

هكذا يُفْهَم، الحيوان لديه حياة بسيطة، أمّا الإنسان فله حياة ذات شقين. في حالة الحيوان الحياة الداخلية هي شيء واحد مع الخارجيّة، في حين إنه في حالة الإنسان هناك حياة داخلية وحياة خارجية. تتكوّن الحياة الداخلية للإنسان عبر حقيقة أن الإنسان يربط نفسه بنوعه، بشكل كينونته. الإنسان يفكّر، هذا يعني، أنّه يتحادث، يدخل في حوار مع نفسه. الحيوان، من ناحية أخرى، لا يمكنه أن يؤدّي الوظيفة الخاصّة بنوعه دون الوجود لفرد آخر متخارج عن ذاته. لكن الإنسان يستطيع تأدية الوظائف الخاصّة بنوعه ـ الفكر والكلام ـ بمعزل عن فرد آخر. الإنسان يكون في ذاته «أنا» و«أنت» على حدّ سواء؛ إنّه يستطيع وضع ذاته مكان الآخر لأنّ نوعه، شكل كينونته الأساسي ـ ليس فقط فرديته ـ هو على وجه الدقّة غرض الفكر بالنسبة له.

الشكل البشري المميز للكينونة، بوصفه متمايزاً شكل الحيوان، ليس

فقط أساس الدين، بل غرضه أيضاً. لكن الدين هو وعي اللانهائي؛ ومن ثم فهو، ولا يمكنه أن يكون شيئاً غير، وعي الإنسان لطبيعته الأساسية الخاصة، المفهومة ليس كطبيعة محددة أو محدودة، بل كطبيعة بلا حدود. إن كينونة محدودة حقاً لا تملك حتى المعرفة الأدنى، ناهيك عن الوعي، عمّا تكونه كينونة لامحدودة، لأنّ شكل الوعي محدّد بشكل الكينونة. إن وعي اليسروع، الذي تقتصر حياته على نوع بعينه من النبات، لا يتجاوز هذا المجال المحدود؛ إنه قادر، بالطبع، على تمييز هذا النبات عن النباتات الأخرى، لكن هذا هو المدى الكامل لمعرفته. في الحالة حيث يكون الوعي محدوداً جداً لكن حيث بسبب هذه المحدوديّة بالتحديد، فهو أيضاً معصوم ولا يخطئ، نحن نتكلّم عن غريزة لا عن وعي. الوعي بالمعنى الدقيق للكلمة، أو الوعي إذا ما تحدّثنا بشكل صحيح، ووعي اللامحدود لا يمكن فصلهما أحدهما عن الآخر؛ إنّ وعياً محدوداً ليس بوعي؛ الوعي هو أساساً لانهائي، يشمل كلّ شيء. وعي اللانهائي هو ليس غير وعي لانهائية الوعي. وإذا ما صغناه بكلمات أخرى، في وعيها للانهاية، الكينونة الواعية تعي لانهائيّة كينونتها الخاصة.

لكن ما هي كينونة الإنسان التي هو واعٍ لها، أو ما هو ذلك الذي يشكل فيه نوعه، إنسانيته السليمة؟[1] العقل، الإرادة، والقلب. إلى إنسان كامل تنتمي قوة الفكر، قوة الإرادة، وقوة القلب. قوة الفكر هي نور المعرفة،

(1) يقول المادي الذي ليس فيه براعة الخيال أو التصوّر: «الإنسان لا يتميز عن الحيوان إلا من خلال الوعي؛ إنّه حيوان، لكنه حيوان يمتلك إضافة إلى الحيوان الوعي». إنه لا يأخذ بعين الاعتبار أن الكينونة التي تستيقظ على الوعي تتغيّر من ثم نوعياً. علاوة على ذلك، فإنّ ما ذكرناه للتو لا يهدف بأية حال من الأحوال إلى التقليل من شأن الحيوان. وهذا ليس هو المكان المناسب للمضي أعمق في هذه المسألة.

قوة الإرادة هي طاقة الشخصية، قوة القلب هي الحب. العقل، والحب، وقوة الإرادة هي كمال الإنسان؛ هي قواه العليا، هي جوهره المطلق بقدر ما يكون إنساناً، الغرض من وجوده. الإنسان يوجد كي يفكّر، يحب، ويريد. ما هو هدف العقل؟ العقل. الحب؟ الحب. الإرادة؟ حرية الإرادة. نحن نسعى وراء المعرفة كي نعرف؛ الحب كي نحب؛ الإرادة كي نريد، أي، كي نكون أحراراً. حقاً أن تكون هو أن تكون قادراً على أن تفكّر، تحبّ، وتريد. وحده ذلك الذي يتواجد لصالحه الخاص يكون صحيحاً، كاملاً، وإلهياً. لكن هكذا هو الحب، هكذا هو العقل، وهكذا هي الإرادة. الثالوث الإلهي في الإنسان، ولكنه تجاوز الإنسان الفرد، هو وحدة العقل والمحبة والإرادة. العقل (المخيّلة، الخيال، التصوّر، الرأي)، الإرادة، والحب أو القلب هي القدرات التي لا يمتلكها الإنسان، على الرغم من أنه لا شيء دونها لكنه ما يكون من خلالها. كعناصر تشكّل جوهره الذي لا يملكه ولا يصنعه، فهي القوى ذاتها التي تحييه، تحدّده، وتتحكّم به. القوى الإلهية، المطلقة التي هو عاجز عن مقاومتها.[1]

هل يمكن للإنسان الشعوري أن يقاوم الشعور، للإنسان المحب أن يقاوم الحب، للإنسان العقلاني أن يقاوم العقل؟ من لم يختبر القوة التي لا تُقَاوَم للأصوات الموسيقية؟ وماذا تكونه هذه القوة إن لم تكن قوة الشعور؟ الموسيقى هي لغة الشعور ـ النوتة الموسيقية هي الشعور الرنان أو شعور التواصل ذاته. من لم يختبر قوّة الحب، أو على الأقل لم يسمع به؟ من الأقوى ـ الحب أم الإنسان الفرد؟ هل يمتلك الإنسان الحب، أو أن الحب بالأحرى هو من يمتلك الإنسان؟ حين يضحي إنسان بحياته،

(1) «الرأي القوي يعبّر عن نفسه حتى على حساب الحياة». ـ مونتين.

بدافع من الحب، بحياته من أجل حبيبته بكلّ سرور، فهل هذه هي قدرته الخاصة تلك التي تجعله يتغلّب على الموت، أو هي بالأحرى قوة الحب؟ ومن لم يختبر قوة الفكر الصامتة، شريطة أنه قد اختبر بالفعل فعالية التفكير؟ عندما تنسى، وأنت غارق في تفكير عميق، نفسك ومحيطك، هل أنت من يسيطر على العقل، أو أنّ العقل بالأحرى هو الذي يتحكّم بك ويستغرقك؟ ألا يحتفل العقل بأعظم انتصاراته عليك في حماسك للعلم؟ أليس الباعث إلى المعرفة هو ببساطة قوة لا تقاوم تقهر كل شيء؟ وحين تقمع هوى، تتخلّى عن عادة، باختصار، هل هذه القوّة المنتصرة هي قوتك الشخصيّة الخاصة المتواجدة، إذا جاز التعبير، منعزلة، أو هي بالأحرى طاقة الإرادة، قوة الأخلاق التي تفرض حكمها عليك وتملؤك بالسخط على نفسك وعلى ضعفك الفردي؟[1]

الإنسان لاشيء من دون الأغراض التي تعبّر عن كينونته. حقيقة هذا الاقتراح إنما قدّمها أناس عظماء الذين نحاكي حيواتهم بقدر ما تكشف عن جوهر الإنسان. كان لديهم هوى أوحد أساسي ومهيمن فحسب ـ

(1) وسواء أكان هذا التمايز بين الفرد ـ بطبيعة الحال، فإنها كلمة، مثل كل الكلمات المجردة، غير محددة، ملتبسة، ومضللة إلى حدّ كبير ـ والحب، العقل، أو الإرادة قد أعطته الطبيعة أم لا، فالأمر غير ذي صلة أبداً بموضوع العمل الحالي. الدين يجرّد عن الإنسان قواه، صفاته، وتحديداته الأساسيّة ومن ثم يؤلّهها ككينونات مستقلة، بغضّ النظر عما إذا كان كل واحد منها يُحوّل منفرداً إلى كينونة ـ كما في مبدأ تعدديّة الآلهة ـ أو تحويلهم جميعاً إلى كينونة واحدة ـ كما في مبدأ الإلـه الأوحد. ذلك يعني أن هذا التمايز يجب أن يُخلق أيضاً في حين تُشرح هذه الكينونات الإلهية ويتمّ تعقّب مصدرها. علاوة على ذلك، إنّه ليس مشاراً إليه من قبل الغرض فقط، إنّه مبرهن أيضاً من منطلق ألسني، والذي هو الأمر ذاته من منطلق منطقي؛ لأنّ الإنسان يميّز نفسه عن عقله، قلبه، كما لو كان كينونة بدونها.

تحقيق الهدف الذي شكّل الغرض الأساسي لفعاليتهم. لكن الغرض الذي تربط به الذات نفسها جوهرياً وضرورياً ليس غير الكينونة الموضوعية للذات. إذا كان ثمة غرض مشترك بين العديد من الأفراد الذين ينتمون إلى النوع نفسه، لكنهم يختلفون بمعنى الخصائص الشخصيّة، يظل مع ذلك، على الأقل بقدر ما يكون غرضاً لكلّ منهم وفقاً لفروقاتهم الخاصّة، كينونتهم الموضوعيّة الخاصة.

بهذا المعنى فإن الشمس هي الغرض المشترك للكواكب، لكنها ليست غرضاً للأرض بالطريقة ذاتها التي هي فيها غرض لعطارد، الزهرة، زحل، وأورانوس. لكل كوكب شمسه الخاصة به. الشمس التي تنير وتدفئ أورانوس ـ والطريقة التي تفعل بها ذلك ـ لا تمتلك وجوداً ماديّاً (فقط فلكيّاً وعلمياً) بالنسبة للأرض. ليس فقط أنّ الشمس تظهر مختلفة، لكن في الحقيقة فإن الشمس فوق أورانوس هي غيرها فوق الأرض. من هنا، فعلاقة الأرض بالشمس هي في الوقت ذاته علاقة الأرض بنفسها، بكينونتها الخاصة، لأنّ قياس مقدار وشدة الضوء الذي هو حاسم بالنسبة للطريقة التي تكون فيها الشمس غرضاً للأرض هو أيضاً قياس المسافة من الأرض إلى الشمس، أي، القياس الذي يحدّد طبيعة الأرض. من ثم فالشمس هي المرآة التي تنعكس عليها كينونة كل كوكب.

وهكذا، يصبح الإنسان واعياً لنفسه عبر الغرض الذي يعكس كينونته؛ الوعي الذاتي للإنسان هو وعيه للغرض. يعرف واحدنا الإنسان بالغرض الذي يعكس كينونته؛ الغرض يجعل كينونته تظهر لك؛ الغرض هو ذاته المنكشفة، أناه الحقيقية، الموضوعيّة. وهذا يصح ليس فقط على الأغراض الفكرية بل أيضاً على الأغراض الحسية. وحتى تلك الأغراض

التي أبْعدَت إلى الحد الأقصى الإنسان إنما هي إظهارات لشكل كينونته النوعي، الخاص، لأنها، وبقدر ما تكون كذلك، فهي أغراض بالنسبة له. حتى القمر، الشمس، النجوم تقول للإنسان: Gnthi [1]seantou ـ اعرف نفسك. وكونه يراها، ويراها بالطريقة التي يراها بها، إنّما يشهد على طبيعته الخاصة. الحيوان ينتقل فقط بأشعة الضوء، التي تعتبر أساسية لحياته، أمّا الإنسان فينتقل أيضاً بأشعة أبعد النجوم، التي هي غير مبالية بحياته. وحده الإنسان يعرف المباهج والأحاسيس النقيّة، الفكرية، النزيهة. وحده الإنسان يحتفل بالأعياد النظرية للرؤية. العين التي تنظر في السماوات المرصعة بالنجوم، التي تتأمّل النور الذي لا يفيد ولا يضرّ، التي لا تملك ما هو مشترك مع الأرض واحتياجاتها، هذه العين تتأمّل طبيعتها الخاصة، أصلها الخاص في ذلك الضوء. العين سماوية في طبيعتها. من هنا، إنه فقط من خلال العين يرتفع الإنسان فوق الأرض؛ من هنا فالنظرية تبدأ فقط عندما يوجه الإنسان بصره نحو السماوات. الفلاسفة الأولون كانوا فلكيين. السماوات تذكّر الإنسان بمصيره، تذكّره بأن قدره ليس فقط الفعل، بل أيضاً التأمّل.

ما يدعوه الإنسان كينونة مطلقة، إلـٰهه، هو كينونته الخاصة. من هنا فإنّ قوة الغرض فوقه هي قوة كينونته الخاصّة. وهكذا، فإن قوة غرض الشعور هو قوة الشعور نفسه؛ قوة غرض العقل هي قوة العقل نفسه؛ وقوة غرض الإرادة هي قوة الإرادة نفسها. الإنسان الذي تتحدّد كينونته بالصوت إنما هو محكوم بالشعور، على الأقل بشعور يجد عنصره المناظر في الصوت. لكنه فقط الصوت الذي يحمل مضموناً، معنًى، وشعوراً يمتلك

(1) التعبير في النص الإنكليزي خاطئ؛ والصحيح هو Gnothi seauton. ـ مترجم!

سلطة على الشعور ـ ليس الصوت بحدّ ذاته. الشعور محدّد فقط بما هو محمّل بالشعور، أي، فقط بذاته، بكينونته الخاصة. الشيء ذاته يصح على الإرادة، وذاته على العقل. لذلك، أياً كان الغرض الذي نصبح واعين به، فنحن نصبح واعين دائماً لكينونتنا الخاصّة؛ نحن لا نستطيع أن نطلق أي شيء في الحركة دون أن نطلق أنفسنا في الحركة. وكون الإرادة، الشعور، التفكير هي كمالات، جواهر، وحقائق، فإنّه من المستحيل أنه في حين ننغمس فيها فإننا نختبر العقل، الشعور، والإرادة بوصفها محدودة أو منتهية، أي، بلا قيمة. المحدودية والعدم متطابقان؛ المحدودية ليست سوى كناية عن العدم. المحدودية تعبير ميتافيزيقي، نظري، في حين إن العدم تعبير مَرَضي، عملي. ذلك الذي هو محدود بالنسبة للعقل هو عدم بالنسبة للقلب. لكن من المستحيل أن تكون واعياً للإرادة، الشعور، والعقل، فقط كقوى محدودة، لأن كل كمال، كل قوة، كل كينونة هي التحقّق والتأكيد الآنيّان لذاته. لا يمكن للمرء أن يحب، يريد، أو يفكّر دون اختبار لهذه الفعاليات ككمال؛ لا يمكن للمرء تصوّر ذاته ككينونة محبّة، ذات إرادة، مفكّرة دون أن يختبر بهجة لانهائيّة في أن يكون كذلك. الوعي مُعطى حين تكون كينونة غرضه الخاص؛ ونتيجة لذلك، فهو لا يكون شيئاً بذاته وبوصفه متمايزاً عن الكينونة التي هي واعية. كيف كان باستطاعتها أن تكون واعية لذاتها بغير ذلك؟ لذلك من المستحيل أن تعي الكمال باعتباره عدم كمال؛ من المستحيل اختبار الشعور باعتباره محدوداً؛ من المستحيل اختبار الفكر باعتباره محدوداً.

الوعي هو النشاط المكتفي ذاتياً، توكيد الذات، وحب الذات . إنّه البهجة في كمال واحدنا الخاص. الوعي هو العلامة المميزة لكينونة كاملة؛

الوعي يتواجد فقط في كينونة تامّة، متممة. وحتى الغرور البشري يؤكّد هذه الحقيقة. يرى الإنسان نفسه في المرآة؛ إنه سعيد بشكله. هذا الشعور بالمتعة هو النتيجة الضرورية، غير الطوعيّة للجمال المثالي لشكله. شكل جميل هو الكمال في ذاته؛ إنّه، في نظر كماله، مُسَرٌّ بالضرورة مع نفسه . ومن هنا جاء الحافز الضروري على أن يدرك نفسه في المرآة الخاصة به. الإنسان يكون رضا ذاتياً حين يُفتتن بمظاهره الخاصّة، لكن ليس عندما يعجبه الشكل البشري في ذاته. والواقع، أنّه لا بدّ أن يُعجب حتى بهذا الشكل، لأنّه ببساطة لا يمكنه تصوّر أي شكل آخر يكون أكثر جمالاً وأكثر نبلاً من الشكل البشري.[1] وبطبيعة الحال، فكل كينونة تحب ذاتها، تحب الطريقة التي تكونها ـ وهذا هو كيف ينبغي لها أن تكون. الكينونة خيّرة. يقول بيكون: «كل شيء يستأهل أن يكون، يستأهل أيضاً أن يُعرف». كل شيء موجود له قيمة، هو كينونة تمتلك تمايزاً؛ وذلك هو السبب في أنها تؤكّد وتثبت ذاتها. لكن أعلى شكل من أشكال توكيد الذات، الشكل الذي هو في ذاته مسألة تمايز، نعيم، خيّر ـ هذا الشكل هو الوعي.

كل قيد للعقل، أو لطبيعة الإنسان بشكل عام، يقوم على وهم، على خطأ. ومن المؤكد أن الفرد البشري يمكنه، بل حتى يجب عليه، أن يشعر ويعرف نفسه بأنّه محدود ـ وهذا ما يميزه عن الحيوان ـ لكن يمكنه أن يصبح واعياً بحدوده، بمحدوديته، فقط لأنه يستطيع أن يجعل من كمال ولانهائيّة نوعه غرضاً إمّا لشعوره، لضميره، أو لفكره[2]. لكن حين تظهر

---

(1) «الفكر مدرك فقط من العقل ومن الذي يتدفق منه». ـ رايماروس.
(Wahrheit der natürlichen Religion, IV. Abt., - 8..).

(2) خطأ في النص الإنكليزي. ـ مترجم!

حدوده له بأنها منبثقة عن النوع، فهذا يمكن أن يكون مردّه فقط وهمه بأنه متطابق مع النوع، وهم مرتبط على نحو وثيق بحب الفرد للحالة، الخمول، الغرور، والأنانية؛ لأنّ حدّاً أعرف أنّه خاص بي وحدي، فهو إنما يهينني، يشعرني بالعار، ويشغل بالي. من هنا، من أجل تحرير نفسي من هذا الشعور بالعار، من عدم الارتياح هذا، فأنا أجعل حدود فرديتي حدود كينونة الإنسان نفسها. ما هو غير مفهوم بالنسبة لي هو غير مفهوم بالنسبة للآخرين؛ لماذا سيقلقني هذا بأية حال؟ إنّه ليس مردّه أي خطأ من قبلي أو من قبل فهمي؛ السبب يكمن في فهم النوع نفسه. لكنها حماقة، حماقة سخيفة وتافهة، حين نشير إلى ما يشكّل طبيعة الإنسان والطبيعة المطلقة للفرد، جوهر النوع، على أنّه متناهٍ ومحدود. كل كينونة كافية لنفسها. ما من كينونة تستطيع أن تنكر نفسها، طبيعتها الخاصة؛ ما من كينونة محدودة من حيث الجوهر. بل على الأرجح، كل كينونة هي في ذاتها لامتناهية؛ إنها تحمل إلهها ـ ذلك الذي هو الكينونة الأعلى بالنسبة لها ـ داخل نفسها. كل حد لكينونة هو حد فقط لكينونة أخرى والذي هو خارجها وفوقها. إنّ حياة ذبابة أيّار هي حياة قصيرة للغاية بالمقارنة مع الحيوانات التي مدة حياتها أكثر طولاً؛ ومع ذلك فهذه الحياة القصيرة تعادل بالنسبة لها الحياة التي تستمر لسنوات عديدة عند الأخرى بالضبط. وورقة الشجر التي يعيش عليها اليعسوب إنما هي بالنسبة له عالم، فضاء لانهائي.

ما يجعل كينونة على ما هي عليه، هو موهبتها، قوتها، ثروتها، وزينتها. كيف يمكن اعتبار كينونتها على أنه عدم، فيضها على أنّه عوز، موهبتها على أنها عجز؟ إذا كان يمكن للنبات أن يرى، يذوق، ويحكم، فكلّ

نبتة ستزعم أن البرعم الخاص بها هو الأجمل؛ لأنّ فهمها وتذوقها كانا سيبدوان محددين بالطاقة الإنتاجية لكينونتها. ما قدمته الطاقة الإنتاجية لنبتة ما كأعلى إنجازاتها، فذلك ما يجب تأكيده والإقرار به بأنّه أيضاً الأعلى من قبل ذوقها، من قبل قدرتها على الحكم. ما تؤكّده طبيعة كينونة ما، فذلك ما لا يمكن أن يُنكَر من قبل فهمها، تذوقها، وحكمها. وإلا فإنّ هذا العقل، هذه القدرة على الحكم لن تكون ذلك الذي ينتمي إلى هذه الكينونة المعينة، بل على الأرجح إلى كينونة أخرى. معيار الكينونة هو أيضاً معيار الفهم. إذا كانت الكينونة المعنية محدودة، فالشعور والفهم سيكونان محدودين أيضاً. لكن، بالنسبة لكينونة محدودة، فإنّ فهمها المحدود ليس قيداً. على العكس من ذلك، إنها سعيدة وراضية به تماماً؛ إنها تختبره، تمتدحه، تقيمه على أنّه قوة مجيدة، إلهية؛ والفهم المحدود، بدوره، يشيد بالكينونة المحدودة التي ينتمي إليها. كلاهما يتناغم مع الآخر على نحو متكامل بحيث ليس ثمة خلاف ينشأ بينهما. فهم الكينونة هو أفقها. أفق كينونتكم محدد بما يمكنكم رؤيته، تماماً كما أنّ ما يمكنكم رؤيته محدّد بأفق كينونتكم. لا تنظر عين الحيوان إلى ما أبعد مما تحتاج إليه. وبقدر ما تصل إليه قوة كينونتك، بقدر ما يصل إليه الشعور غير محدود لذاتك ـ بقدر ما تكون أنت إلهاً. الصراع في الوعي البشري بين الفهم والكينونة، بين قوة الفكر والقدرة على الإنتاج، ليس غير صراع فردي ليس له أهمية عامة؛ إنما هو صراع في المظهر ليس إلا. إنّ من كتب قصيدة سيئة ويعرف أنها سيئة، إنما هو في معرفته ـ ومن ثم في كينونته ـ غير محدود كذلك الذي كتب قصيدة سيئة، ويعتقد أنها جيدة.

وتماشياً مع هذا، إذا كنت من ثم تفكّر باللامحدود، فأنت تفكّر وتؤكّد

على لامحدودية قوة الفكر؛ إذا كنت تشعر باللامحدود، فأنت تشعر وتؤكّد على لامحدودية قوة الشعور. إن غرض العقل هو العقل بوصفه غرضه الخاص؛ إنّ غرض الشعور هو الشعور باعتباره غرضه الخاص. إذا لم تكن لديكم حساسية، شعور للموسيقى، فأنتم لا تدركون في أجمل الموسيقى أكثر مما تدركون في الريح تلك الصفارات التي تعبر خلف عرباتكم أو الجدول الذي يندفع تحت أقدامكم. ما الذي أنتم تلتقطونه مما يكون في الصوت؟ ما الذي تدركونه فيه؟ ما الذي يمكنه أن يكون إن لم يكن صوت قلبكم؟ من هنا، فالشعور يقدّم نفسه للشعور؛ من هنا، فالشعور مستوعب فقط من قبل الشعور، أي، من قبل ذاته ـ لأن غرض الشعور هو الشعور نفسه. الموسيقى هي مونولوغ[1] الشعور. لكن حتى ديالوغ الفلسفة إنما هو في الواقع مونولوغ العقل ـ الفكر يتحدث إلى الفكر. إن الروعة الملونة للبلورات تخلب لبّ الحواس، لكن فقط قوانين التبلور تهم العقل. العقلاني وحده هو غرض العقل.[2]

من هنا، فإنّ كلّ الذي يمتلك، بمعنى اللاهوت والتأمّل ما فوق البشريين، فحوى المشتق، الذاتي، الوسيلة، العضو فحسب، لديه في الحقيقة فحوى الكينونة الأصلية، الإلهية، الأساسية، والغرض ذاته. حين

(1) حديث لشخص بمفرده، في حين إن الديالوغ هو حديث بين شخصين أو أكثر. ـ مترجم!

(2) «ليس هناك ما هو أكثر جمالاً بالنسبة للإنسان من الإنسان نفسه». (شيشرون، de natura deorum، lib.، 1). وهذا ليس علامة تقيّد، لأنّ الإنسان يعتبر أيضاً الكينونات الأخرى جميلة بالإضافة إليه هو نفسه، يُسرّ في الأشكال الجميلة للحيوانات، في الأشكال الجميلة للنباتات، في جمال الطبيعة بشكل عام. لكن فقط شكلاً هو كامل بالمطلق يمكنه أن يُسرّ دون حسد في شكل الكينونات الأخرى.

يكون الشعور، على سبيل المثال، العضو الأساسي للدين، فإنّ جوهر الإلـه لا يعبّر عن شيء غير جوهر الشعور. إنّ المعنى الحقيقي، وإن كان مخفيّاً، للقول «الشعور هو لسان حال الإلهي» هو أنّ الشعور هو الأنبل، الأكثر امتيازاً، أي، الإلهي، في الإنسان. كيف بإمكانك أن تتصور الإلهيّ من خلال الشعور إن لم يكن الشعور نفسه إلهيّاً؟ الإلهي لا يمكن معرفته إلا من خلال ما هو في ذاته إلهي ـ «لا يمكن معرفة الإلـه إلا من خلال نفسه». الكينونة الإلهية المتخيّلة من الشعور هي في الواقع ليست غير كينونة الشعور ذاتها التي تُفتَن وتُسحَر بذاتها ـ الشعور الذي هو نعيم في ذاته، منتشٍ بالبهجة.

يستمرّ هذا ليفسّر أنه حيثما يُجعّل الشعور عضو اللانهائي، الجوهر الذاتي للدين، غرض الدين إنما يفقد قيمته الموضوعية. من هنا، فمن المفهوم أنّه منذ صار الشعور عماد الدين، فإنّ المضمون المقدّس للمسيحيّة بخلاف ذلك أُخْفِض إلى اللامبالاة. وحين لا تزال قيمة ما، من وجهة نظر الشعور، معترفاً بها لمضمون المسيحية، تظل الحقيقة أن هذه القيمة تدين بذاتها للشعور الذي يرتبط عرضياً فقط مع غرض الدين؛ إذا كان لغرض آخر أن يثير المشاعر ذاتها، فسوف يكون بوصفه مستحسناً فقط. لكن غرض الشعور يُختزل إلى لامبالاة لأنّ الشعور على وجه التحديد يُعلن بأنّه الجوهر الذاتي للدين فقط حيثما يكون أيضاً في الواقع الفعلي جوهره الموضوعي، حتى لو لم يعبّر عنه ـ على الأقل ليس بصورة مباشرة ـ على هذا النحو. أقول مباشرة، لأنه على نحو غير مباشر فهذا مسلّم به بالتأكيد حين يُعلن أنّ الشعور، بحد ذاته، إنما هو ديني، أي، حين يُزال الفارق بين ما هي مشاعر دينيّة على تحو متميز وبين ما هي مشاعر

معادية ـ أو على الأقل لادينية ـ للدين ـ نتيجة اقتضتها وجهة النظر التي تعتبر الشعور وحده عضو الإلهي. لأي سبب آخر يكون عليك أن تعتبر الشعور عضو اللانهائي، الإلهي، إن لم يكن بسبب الطبيعة الجوهريّة للشعور؟ لكن أليست طبيعة الشعور بشكل عام هي أيضاً طبيعة كل شعور خاص، مهما يكن إذن[1] غرضه؟ وبذلك فالسؤال هو: ما الذي يجعل الشعور دينيّاً؟ ربما غرضه النوعي؟ لا على الإطلاق، لأنّ هذا الغرض يكون دينيّاً فقط حين لا يكون غرضاً لعقل أو ذاكرة باردين، بل للشعور. ماذا بعد؟ والجواب هو: طبيعة الشعور التي يشترك بها كلّ شعور، أياً كان غرضه. وهكذا تم الإعلان عن الشعور على أنّه مقدس ببساطة على أساس أنّه شعور؛ إن أرضية دينيّة الشعور هي طبيعته وتكمن في ذاته. لكن أليس هو الشعور ذاته الواضح من ثم على أنّه المطلق، الإلهي؟ حين يكون الشعور فقط من خلال ذاته خيّراً أو دينيّاً، أي، مقدّساً أو إلهيّاً، أليس هو يضع إذن إلهه داخل نفسه؟

لكن إذا كنت ترغب، من جهة، بإعطاء شعور لغرض لا لبس فيه، ومن جهة أخرى، تفسير ما يكونه شعورك حقّاً دون السماح لأي عنصر غريب بأن يتداخل مع تفكيرك، ما الذي يمكنك فعله غير أن تخلق تمايزاً بين مشاعرك الفردية والجوهر والطبيعة الشموليين للشعور؛ ماذا يمكنك أن تفعل غير فصل جوهر الشعور عن التأثيرات المزعجة والملوثة التي انغمس فيها الشعور فيك كفرد معيّن؟ من هنا فإن ما يمكن لك أن تمتلكه وحده كغرض للفكر، معبّر عنه كلامتناه، مُحدّد بوصفه الطبيعة الأساسية للامتناهي إنما هو فقط طبيعة الشعور. لا يوجد لديك تعريف آخر لله هنا

(1) مكتوبة بأحرف كبيرة في النص. ـ مترجم!

غير التعريف التالي: الإلـه شعور نقي، غير محدود، حرّ. وكلّ إلـه آخر، الذي ستفترضه هنا، سيكون إلهاً مفروضاً على مشاعرك من الخارج. ومن وجهة نظر الصيغة الأرثوذكسية للاعتقاد، التي هي حاسمة بالنسبة للطريقة التي يربط فيها الدين ذاته بغرض خارجي، الشعور إلحادي؛ إنّه ينفي الإلـه الموضوعي ـ إنه يكون إلهه الخاص. ومن وجهة نظر الشعور، إنكار الشعور هو فقط إنكار للإلـه. وأنت إمّا أنت تكون فقط جباناً جداً أو محدوداً جداً لتعترف بالكلمات بما تؤكده مشاعرك ضمنياً. ومقيداً بالاعتبارات الخارجية وغير قادر على فهم السمو الداخلي للشعور، فأنت ترتد عن الإقرار بالإلحادية الدينيّة لقلبك، لتدمّر من ثمّ وحدة مشاعرك مع نفسها من خلال ارتكاب من جانبك جريمة وهم كينونة موضوعيّة منفصلة عن الشعور. إن فعل التضليل الذاتي هذا إنما يعود بك مرّة أخرى إلى الأسئلة والشكوك القديمة: هل هناك إلـه أم لا؟ الأسئلة والشكوك تتلاشى ـ فهي، في الواقع، مستحيلة ـ عند تعريف الشعور كجوهر للدين. الشعور هو القوة الداخليّة الأعمق، ومع ذلك فهي قوّة منفصلة ومستقلّة عنك؛ متواجدة داخلك، إنها فوقك؛ إنها كينونتك الخاصّة بالذات، مع ذلك فهي تستولي عليك ككينونة أخرى. باختصار، إنها إلهك. كيف يمكنك من ثمّ أن تميّز من هذه الكينونة فيك كينونة أخرى موضوعيّة؟ كيف يمكنك الوصول إلى ما وراء مشاعرك؟

لكن الشعور تمّ أخذه هنا فقط كمثال. فالشيء ذاته يصح على كل ما عداه من قوّة، مَلَكة، إمكانيّة، واقع، أو نشاط ـ الاسم لا عاقبة له ـ والذي يحدّده المرء بوصفه العضو الأساسي لغرض ما. إنه مستحيل ببساطة بالنسبة للإنسان أن يخطو إلى ما وراء الأفق الحقيقي لكينونته. والحقيقة

أنّه يستطيع تصوّر أفراد من نوع مختلف، أعلى كما يزعمون، لكنه لا يستطيع تصور نفسه مجرّداً عن نوعه، عن شكل كينونته. والتحديدات الجوهريّة التي يعزوها لأفراد آخرين يجب أن تكون دائماً تحديدات منبثقة عن كينونته الخاصة ـ تحديدات والتي يُسْقِط فيها في الحقيقة نفسه فقط، التي لا تمثل سوى موضوعانياته objectifications الذاتية.[1] قد يكون من المؤكد وجود كينونات مفكّرة أيضاً على كواكب أخرى؛ لكن على افتراض وجودها، فنحن لن نغيّر وجهة نظرنا، نحن فقط نغنيها كميّاً لا نوعياً؛ لأنه تماماً كما أن قوانين الحركة التي تطبّق على الكواكب الأخرى تطبّق هنا، كذلك أيضاً فإنّ قوانين الشعور والفكر نفسها المطبّقة هناك مطبّقة هنا. وفي الواقع، فإن السبب في أننا نسقط حياة على الكواكب الأخرى هو ليس أنّ هناك كينونات مختلفة عن ذواتنا هناك، بل إنّه ربما يكون هناك المزيد من الكينونات هناك المتطابقة أو المتشابهة مع كينونتنا.[2]

(1) خطأ في النص الإنكليزي. ـ مترجم!
(2) من المحتمل أن القدرة على الاستمتاع بالموسيقى والرياضيات غير خاصة بالإنسان، بل تمتد إلى العديد من الكينونات الأخرى أيضاً».. Christ. Hugenius (Cosmotheoros, Lib. I). وهذا يعني أن الصفة لا تتغيّر؛ فالقدرة على الموسيقى، والرياضيات هي نفسها؛ فقط عدد أولئك الذين هم قادرون على الاستمتاع بهما محدود.

مدخل

2 . كينونة الدين بشكل عام

ما أكدناه حتى الآن حول العلاقة العامّة بين الإنسان وغرضه، وبين الإنسان وأغراضه المحسوسة، إنما يصحّ بشكل خاص على علاقة الإنسان بالغرض الديني.

في ضوء علاقته بأغراض الحواس، يمكن تمييز الوعي بالغرض عن الوعي الذاتي؛ لكن، في حالة الغرض الديني، يتزامن مباشرة الوعي والوعي الذاتي. يتواجد الغرض المحسوس بغض النظر عن الإنسان، لكن الغرض الديني يتواجد داخله[1] - إنّه في ذاته غرض داخلي، حميم، بل الغرض الأقرب بالفعل، ومن هنا فهو غرض يتركه[2] بالقدر القليل ذاته الذي يتركه فيه وعيه الذاتي أو ضميره. يقول أوغسطينوس، على سبيل المثال: «الإلـٰه أقرب إلينا، أكثر ارتباطاً بنا، ومن ثم أسهل معرفة لنا من الأغراض المحسوسة والماديّة»[3]. وإذا ما تحدثنا على نحو دقيق، فإن غرض الحواس إنما هو في ذاته حيادي، لا علاقة له بميلنا وحكمنا. لكن

(1) داخل الإنسان. ـ مترجم!
(2) يترك الإنسان أيضاً. ـ مترجم!
(3) 7 De Genes! ad litteram، Lib.، V، c. 16..

غرض الدين هو غرض متمايز ـ الكينونة الأميز، الأولى، الأعلى. إنها تفترض جوهريّاً حكماً نقديّاً ـ بين ما هو إلهي وما هو غير إلهي، بين ذلك الذي يستأهل العبادة وذلك الذي لا يستأهلها.[1] إنه في هذا السياق، إذن، فالبيان التالي صحيح دون قيد أو شرط: غرض الإنسان ليس غير كينونته الموضوعيّة ذاتها. فكما يفكر الإنسان، كما يكون فهمه للأشياء، كذلك يكون إلـٰهه؛ وبقدر ما يمتلك من جدارة كإنسان، بقدر ما يمتلك إلـٰهه من جدارة وليس أكثر. وعي الإلـٰه هو الوعي الذاتي للإنسان؛ معرفة الإلـٰه هي المعرفة الذاتيّة للإنسان. فكرة الإنسان عن نفسه هي فكرته عن الإلـٰه، تماماً كما أنّ فكرته عن الإلـٰه هي فكرته عن نفسه ـ الاثنتان متطابقتان. ما هو الإلـٰه بالنسبة للإنسان، فذلك هو روح الإنسان الخاصّة، نَفْس الإنسان الخاصّة؛ ما هو روح الإنسان، نفسه، قلبه ـ هذا هو إلـٰهه. الإلـٰه هو مظهر من مظاهر الطبيعة الداخلية للإنسان، ذاته المعبّر عنها؛ الدين هو إماطة اللثام المقدّسة عن كنوز الإنسان المخفية، المجاهرة بأفكاره الأعمق، الاعتراف العلني بأسرار حبه.

لكن حين يكون الدين، أي، الوعي بالإلـٰه، متمايزاً بأنه الوعي الذاتي للإنسان، فهذا لا يعني أن الإنسان المتديّن يدرك مباشرة أن وعيه بالإلـٰه هو وعيه الذاتي، لأن غياب هذا الإدراك هو بالضبط المسؤول عن الطبيعة الخاصة للدين. من ثم، ومن أجل القضاء على سوء الفهم هذا، سيكون من الأفضل أن نقول إن الدين هو الوعي الذاتي الأول، وإن غير المباشر،

(1) خطأ في النص الإنكليزي. ـ مترجم!

«أنت لا تدرك أنه أن تعرف هو أسهل من أن تعبد الإلـٰه».

Minucius Felix، Octavianus، c. 24

للإنسان. هذا هو السبب في أن الدين يسبق الفلسفة أينما كان، إن في تاريخ البشرية أو في تاريخ الفرد أيضاً. ينقل الإنسان كينونته الجوهريّة خارج نفسه قبل أن يجدها في نفسه. تصبح كينونته الخاصة غرضاً لفكره أولاً ككينونة أخرى. الدين هو الكينونة الجوهريّة للإنسان في طفولته؛ لكن الطفل يرى كينونته الجوهريّة، أي، إنساناً خارج ذاته، كطفل؛ إنسان هو غرض لذاته كإنسان آخر. من هنا، فالتطوّر التاريخي الذي يحدث داخل الأديان يأخذ المسار التالي: ما كان يعتبره ديناً سابقاً بأنه موضوعي، يُنظَر إليه الآن باعتباره ذاتياً؛ أي، ما كان يُعتبر ويُعبد كإلـه، يُنظَر إليه الآن كشيء بشري. ومن وجهة نظر دين لاحق، تحوّل الدين السابق إلى عبادة أوثان: يُنظر إلى الإنسان على أنّه يعبد جوهره الخاص. لقد جعل الإنسان نفسه موضوعيّة، لكنه لم يكن قد نظر بعد إلى الغرض ككينونته الجوهريّة الخاصة ـ خطوة أُخِذَت من قبل الدين اللاحق. وكلّ تقدّم في الدين يعني من ثم، تعميق معرفة الإنسان بنفسه. لكن كلّ دين، في حين يحدّد الأديان الأقدم منه باعتبارها وثنية، فإنه ينظِر إلى ذاته على أنه مستثنى من مصيرها. وهو يفعل ذلك بالضرورة، وإلا فإنه لن يعود ديناً؛ إنّه يرى في الأديان الأخرى فقط ما هو خطأ ـ إذا كان يمكن أن يسمّى بالخطأ ـ الدين بحدّ ذاته. لأن غرضه، مضمونه، إنما هو غرض مختلف، مضمون مختلف، لأنه استبدل مضمون الأديان السابقة، فإنه يُفْتَرض أن يرتقي فوق القوانين الضروريّة والأبديّة التي تشكّل جوهر الدين؛ إنّه يترك نفسه للوهم القائل إن غرضه، مضمونه، ما فوق بشريين. مع ذلك، فإن الطبيعة الخفية للدين، التي لا تزال مبهمة للدين نفسه، تكون شفافة بالنسبة للمفكّر الذي يجعلها غرض تفكيره. ومهمتنا تتمثل على وجه التحديد في إظهار أن التناقض

بين الإلهي والبشري إنما هو وهمي؛ وهذا يعني، أنّه ليس ثمة شيء غير التناقض بين كينونة الإنسان الجوهريّة وكينونته الفرديّة، وأنّه نتيجة لذلك فإنّ غرض الديانة المسيحيّة ومضمونها بشريّان بالكامل.

الدين، على الأقل الدين المسيحي، هو تعبير عن كيفية ارتباط الإنسان بنفسه، أو بشكل صحيح أكثر، بكينونته الجوهرية؛ لكنه يرتبط بكينونته الجوهريّة كما لو أنها كينونة أخرى. الكينونة الإلهية ليست غير كينونة الإنسان نفسه، أو بالأحرى، كينونة الإنسان المجرّدة من حدود الإنسان الفرد أو الإنسان الحقيقي، المادي، والتي جعلت موضوعية، أي، متأمّل بها معبودة بوصفها كينونة أخرى، بوصفها كينونة متمايزة عن كينونته. من هنا، فإنّ كل تحديدات الكينونة الإلهية هي تحديدات لكينونة الإنسان[1].

بالنسبة لمحمولات ـ سمات أو تحديدات ـ الإلـه، فهذا مُقرٌّ به دونما تردد، لكنه ليس مقرّاً به بأية حال بالنسبة لحامل هذه المحمولات، بالنسبة للكينونة التي ترتكز عليها. يُعتبر نفي الحامل على أنه يعني نفي الدين، الإلحاد، لكنه ليس نفياً للمحمولات. فذلك الذي لا يمتلك تحديدات، ليس له أي تأثير علي؛ ذلك الذي لا يمتلك أي تأثير علي، لا يتواجد بالنسبة لي أيضاً. إن القضاء على كل تحديدات لكينونة هو ذاته القضاء

(1) «أنواع الكمال عند الإلـه هي أنواع الكمال لنفسنا الخاصّة، لكن الإلـه يملكها بلا حدود... نحن لا نملك إلا بعض القوى، بعض المعرفة، بعض الخير؛ لكن الإلـه يملكها بإجمالها وكمالها». (لايبنتس، Théodicée، مقدمة). «كل شيء تكون به النفس البشرية متميزة إنما هو متأصل أيضاً في الكينونة الإلهية. كل ما يتم استبعاده من الإلـه لا ينتمي أيضاً إلى التحديدات الأساسية للنفس». (القديس غريغوريوس النيصي، de anima، Lips. 1837، p. 42). «لذلك فالمعرفة الذاتية هي الأكثر تميزاً وأهمية بين كافة صنوف المعرفة؛ لأنه حين يعرف واحدنا نفسه فإنه يمكنه أيضاً معرفة الإلـه». (أقليمنضدس السكندري، Paedag.، Lib.، iii، c. 1).

على الكينونة نفسها. إن كينونة دون تحديدات هي كينونة والتي لا يمكنها أن تكون غرضاً للتفكير؛ إنها اللاوجود. وحيثما يزيل الإنسان كل التحديدات من الإلـه، يُختزل الإلـه إلى كينونة سلبيّة، إلى كينونة ليست كينونة. مع ذلك، فبالنسبة لإنسان متديّن بالفعل، الإلـه ليس كينونة دون تحديدات، لأنه كينونة محدّدة، فعليّة بالنسبة له. من هنا، فإن الرأي القائل إن الإلـه إنما يكون دونما تحديدات، وإنه لا يمكن له أن يُعرف، هو من نتاج العصر الحديث، اللااعتقاد الحديث.

تماماً كما يمكن للعقل أن يكون، وهو يكون، محدّداً باعتباره متناهياً فقط حيثما يعتبر الإنسان أنّ المتعة الحسية، الشعور الديني، التأمل الجمالي، أو الشعور الأخلاقي على أنّها مطلقة، حقيقية، كذلك فالرأي المتعلّق بعدم إمكانية معرفة الإلـه أو لامحدوديته يمكن تثبيته كعقيدة فقط حيثما لا يأمر هذا الغرض بمصلحة للإدراك، حيثما الحقيقة وحدها تدعي مصلحة الإنسان أو حيثما يمتلك الحقيقي وحده بالنسبة له الأهمية بكونه غرضاً إلهيّاً جوهريّاً، مطلقاً، لكن حيثما في الوقت ذاته يُناقَض هذا الاتجاه الدنيوي البحت ببقية لا تزال قائمة من التدين القديم. من خلال افتراض الإلـه بوصفه غير القابل لأن يُعرف، فالإنسان يُعذَر بما لا يزال متروكاً من وعيه الديني على نسيانه للإلـه، استسلامه للعالم. إنّه ينفي الإلـه عمليّاً ـ عقله ومشاعره كان قد تم استيعابهم من قبل العالم ـ لكنه لا ينفيه نظريّاً. إنّه لا يهاجم وجوده؛ إنه يتركه على حاله. لكن هذا الوجود لا يؤثر به ولا يزعجه، لأنه ليس سوى وجود سلبي، وجود دون وجود؛ إنّه وجود والذي يناقض نفسه ـ كينونةٌ هي، بالنظر لآثارها، غير متمايزة عن اللاكينونة. إنّ نفي المحمولات المحدِّدة، الإيجابيّة للكينونة الإلهيّة هو ليس غير نفي

الدين، لكنه الدين الذي لا يزال يمتلك فقط مظهر الدين، وهكذا بحيث لا يُقرّ به على أنه نفي ـ إنه ليس سوى إلحاد غامض، خبيث. إنّ الرعب الديني المزعوم من تحديد الإلـه من خلال المحمولات المحدّدة هو ليس إلا الرغبة اللادينية في نسيان كل ما يتعلّق بالإلـه، لإبعاده عن العقل. إنّ من يخشى أن يكون محدوداً إنما يخشى أن يتواجد. فكل وجود حقيقي، أي، كل وجود والذي هو حقاً وجود، إنما هو وجود نوعي، محدّد. إنّ من يعتقد جدياً، حقيقةً بوجود الإلـه لا ينزعج حتى من الصفات الحسية على نحوٍ خشن المنسوبة للإلـه. إنّ من يعتبر أن حقيقة وجوده بمثابة إهانة، إنّ من يشمئز من ذلك الذي هو خشن، إنما هو فقط يتخلّى عن التواجد. والإلـه الذي تحديديته بالنسبة له إهانة إنما هو يفتقر إلى الشجاعة والقوة كي يوجد. التحديدية هي نار الوجود، أوكسجينه، وملحه. إن وجوداً معمماً، وجوداً دون صفات، هو وجود لا طعم له وهو مناف للعقل. لكن لا يوجد ما هو أكثر، ولا ما هو أقل، في الإلـه مما يضعه الدين فيه. فقط عندما يفقد الإنسان تذوقه للدين، أي، حين يصبح الدين نفسه بلا طعم، يصبح الإلـه وجوداً لا طعم له.

علاوة على ذلك، لا يزال هناك طريقة أكثر اعتدالاً لإنكار المحمولات الإلهية من الطريقة المباشرة التي وصفت للتو. يعترف واحدنا أن محمولات الكينونة الإلهية هي تحديدات متناهية، وبشكل أخص، بشريّة، لكن واحدنا يرفض فكرة رفضها. بل حتى إنّ واحدنا يدافع عنها على أساس أنها ضرورية للإنسان؛ أنه بكونه إنساناً، فهو لا يمكنه تصوّر الإلـه بأية طريقة أخرى غير الطريقة البشريّة. ويجادل واحدنا أنه على الرغم من أنّ هذه التحديدات لا معنى لها بالنسبة إلى الإلـه، فالحقيقة هي أنّ الإلـه،

إذا كان سيتواجد بالنسبة للإنسان، فهو لا يمكنه أن يظهر للإنسان بأية طريقة غير الطريقة التي يظهر الإنسان فيها، أي، ككينونة بصفات بشريّة. مع ذلك، فإن هذا التمايز بين ما يكونه الإلـه في ذاته وما يكونه بالنسبة للإنسان إنّما يدمّر سلام الدين فضلاً عن كونه تمايزاً غير مجد ولا أساس له. إنه من غير الممكن بالنسبة لي البتة أن أعرف ما إذا كان الإلـه في ذاته ولذاته هو شيء مختلف عمّا يكونه هو بالنسبة لي. والطريقة التي يتواجد فيها بالنسبة لي هي أيضاً كليّة وجوده بالنسبة لي. التحديدات التي يتواجد بشروطها بالنسبة لي تحتوي أيضاً «في ـ ذاتوية in ـ itself ـ ness «كينونته، طبيعته الأساسية نفسها؛ إنّه يتواجد بالنسبة لي بطريقة يمكنه فيها التواجد بالنسبة لي وحدي. الإنسان المتدين راض تماماً بكيفيّة رؤيته للإلـه فيما يتعلّق بذاته ـ وهو لا يعرف شيئاً عن أيّة علاقة أخرى ـ لأن الإلـه يكون بالنسبة له ما يمكنه أن يكون بالنسبة للإنسان على الإطلاق. في التمايز الوارد أعلاه، يتجاوز الإنسان حدود ذاته، كينونته ومعيارها المطلق، لكن هذا التجاوز مجرد وهم. لأنني أستطيع أن أصنع تمايزاً بين الغرض كما هو يكون في ذاته والغرض كما يكون بالنسبة لي فقط حيثما يمكن لغرض أن يَظهر حقيقة مختلفاً عما يَظهر فعليّاً بالنسبة لي. لا يمكنني القيام بمثل هذا التمايز حيثما يظهر الغرض بالنسبة لي مثلما يفعل وفقاً لمعياري المطلق؛ أي، كما يجب أن يظهر لي. الحقيقة أن تصوّري يمكن أن يكون ذاتيّاً؛ أي، تصوّر غير ملزم بالدستور الجوهري لنوعي. مع ذلك، فحين يتوافق تصوّري مع معيار نوعي، فإن التمايز بين ما يكونه شيء في ذاته وما يكونه بالنسبة لي يتوقف؛ لأنه في تلك الحالة يكون تصوّري في ذاته تصوّراً مطلقاً. معيار النوع هو المعيار، القانون، والميزان المطلقة للإنسان. مع

ذلك فالدين يمتلك القناعة بأن تصوّراته وتحديداته للإلـه هي تلك التي يجب على كل إنسان امتلاكها إذا كان عليه أن يمتلك تصورات حقيقية، أنّ هذه هي التصوّرات التي تقتضيها طبيعة الإنسان، أنّها موضوعية بالفعل، تتفق مع طبيعة الإلـه. يعتبر كلّ دين، أنّ آلهة الأديان الأخرى هي فقط تصوّرات لله؛ لكن تصوّره الخاص لله هو في ذاته إلـهه ـ الإلـه كما يتصوّره أن يكون، الإلـه هكذا على نحو أصيل وحقيقي، الإلـه كما يكون في ذاته. الدين لا يرضى إلا بإلـه كامل وكلّي ـ سوف لن يمتلك مجرّد مظهر للإلـه، إنه لا يمكنه أن يرضى بغير الإلـه ذاته، الإلـه شخصياً. يتخلّى الدين عن ذاته إذا ما تخلّى عن الإلـه في كينونته الجوهريّة؛ إنه لا يعود حقيقياً إذا أنكر امتلاكه لإله حقيقي. المذهب الشكوكي هو العدو اللدود للدين. لكن التمايز بين الغرض والمفهوم، بين الإلـه كما يكون في ذاته وكما يكون بالنسبة لي، هو تمايز شكوكي، أي، لاديني.

إن ذلك التي يصنّفه الإنسان تحت مفهوم «كينونة ـ في ـ ذاتها»، ذلك الذي يعتبره الكينونة الأعلى أو الكينونة التي لا يمكنه تصوّر ما هو أعلى منها، تلك هي الكينونة الإلهيّة. كيف يمكنه من ثمّ أن يظل يسأل، ما هي هذه الكينونة الكائنة في ذاتها؟ إذا كان الإلـه غرضاً لطائر، فهو سيكون غرضاً له فقط ككينونة مجنّحة. لا تعرف الطيور ما هو أعلى، ما هو أكثر نعيماً من حالة أن تكون مجنّحاً. كم سيبدو الأمر سخيفاً إذا ما علّق هذا الطائر بالقول: «يبدو لي الإلـه كطائر، لكني[1] لا أعرف ما يكون في ذاته». إنّ الكينونة الأعلى بالنسبة للطائر هي «الطائر ـ الكينونة». خذ منه تصوّر «الطائر ـ الكينونة»، وسوف تأخذ منه تصوّره للكينونة العليا. كيف

(1) خطأ في النص الإنكليزي. ـ مترجم!

باستطاعة الطير، إذن، أن يسأل عمّا إذا كان الإلـه في ذاته مجنحاً؟ أن تسأل ما إذا كان الإلـه في ذاته يكون ما يكونه بالنسبة لي، هو أن تسأل ما إذا كان الإلـه هو الإله؛ إنّه أن يعلو المرء بنفسه فوق الإلـه ويتمرّد عليه.

لذلك، ونظراً للحالة التي يستحوذ فيها على الإنسان الوعي بأنّ المحمولات الدينية هي مجرّد مبادئ تجسيميّة، فإنّ إيمانه أيضاً يقع تحت تأثير الشك واللااعتقاد. وإذا لم يقده هذا الوعي إلى نفي شكلي للمحمولات ومن ثم إلى نفي الكينونة التي يمتلكون أسسهم فيها، فالأمر مردّه اللاتناسق المسؤول عنه حماسته الفاترة وفكره المتردّد. وحين ترتاب بالحقيقة الموضوعيّة للمحمولات، عليك أن ترتاب أيضاً بالحقيقة الموضوعيّة للحامل الذي ينتمون إليه. حين تكون محمولاتك مبادئ تجسيميّة، فإن حاملها، أيضاً، مبدأ تجسيمي. وإذا كان الحب، الخير، والشخصية تحديدات بشرية، فالكينونة التي تشكّل مصدرها، ووفقاً لك، افتراضيتها، هي أيضاً مذهب تجسيمي؛ كذلك هو وجود الإله؛ كذلك هو الاعتقاد بأن هناك إلهاً ـ باختصار، كل الافتراضات التي هي بشريّة محض. ما يخبرك أن الاعتقاد بإلـه بالمطلق ليس مؤشراً على محدودية شكل التصوّر عند الإنسان؟ الكينونات العليا ـ أنت تفترض أن كينونات كهذه موجودة. ربما تكون هانئة في ذواتها، متحدة مع ذواتها إلى درجة أنها لا تُعرّض لتوتر بينها وبين كينونة أعلى. أن تعرف الإلـه وأن لا تكون إلهاً، أن تعرف النعيم وأن لا تستمع به، هو أن تكون في صراع مع ذاتك، هو أن يتم تسليمك إلى التعاسة[1].

(1) من هنا ففي العالم الآخر يتوقف الصراع بين الإلـه والإنسان. هناك، لا يعود الإنسان إنساناً ـ على الأكثر، إلا في الخيال. فهو لا تعود له إرادة خاصة به، لا تعود له إرادة متمايزة عن إرادة الإله؛ نتيجة لذلك، لا تعود لديه كينونة والتي هي خاصة به على

أنت تعتقد بأنّ الحب صفة إلهية لأنك أنت نفسك تحب، تعتقد أن الإلـه كينونة حكيمة وخيّرة لأنك لا تعرف شيئاً في نفسك أفضل من الحكمة والخير. أنت تعتقد أنّ الإلـه موجود، ومن ثم فهو ذات أو جوهر . كل ما هو موجود هو أيضاً جوهر، سواء أتمّ تعريفه كمادة، كشخص، أم بأي طريقة أخرى. لأنك أنت ذاتك موجود، أنت ذاتك جوهر. أنت تعرف أنه ما من خير بشري أعلى من أن تحب، أن تكون حكيماً وخيّراً. وبالمثل، أنت تعرف أن ما من سعادة أخرى غير أن تكون موجوداً، أن تكون كينونة، لأن وعيك للخير والسعادة يستمد ذاته من وعيك بكينونة ووجود ذاتك. الإلـه بالنسبة لك موجود، يكون كينونة للسبب ذاته بأنه يكون بالنسبة لك كينونة حكيمة، منعمة، وخيّرة. إن التمايز بين الصفات الإلهية والجوهر الإلهي هو فقط هذا. بالنسبة لك فالجوهر، الوجود لا يظهر باعتباره مبدأً تجسيمياً، لأن حقيقة كينونتك الخاصة تأتي معها بضرورة تصوّر وجود الإلـه، في حين تظهر لك الصفات كمبادئ تجسيمية، لأن ضرورتها ـ ضرورة أن يكون الإلـه حكيماً، خيّراً، عادلاً وما إلى ذلك ـ ليست ضرورة آنية متطابقة مع كينونة الإنسان، بل عبر وساطة وعيه الذاتي، عبر فعالية فكره.[1] قد أكون حكيماً أو غير حكيم، خيّراً أو شريراً، لكني كينونة ـ أنا موجود. وجود الإنسان هو أول معطياته، الأرضية الداعمة لتصوراته، الافتراضية لكل محمولاته. من هنا، فالإنسان متحضّر لأن يقبل أن

وجه التحديد ـ وأي نوع من الكينونات هي الكينونة دونما إرادة؟ في العالم الآخر يكون الإنسان واحداً مع الإله؛ هناك، يختفي التناقض بين الإلـه والإنسان. لكن حيثما يكون هنالك إلـه فقط، لا يعود هنالك إلـه؛ حيثما لا يكون ما يناقض الجلالة، لا يكون ثمة جلالة.

(1) خطأ في النص الإنكليزي. ـ مترجم!

محمولات الإلـه تجسيمية، لكن ليس وجود الإلـه؛ فبالنسبة له هو مستقر، مصان، حتمي بالمطلق، وحقيقة موضوعية. مع ذلك، فهذا التمايز ليس إلا تمايزاً ظاهريّاً. إن ضرورة الحامل تكمن فقط في ضرورة المحمول. كينونتك هي كينونة الإنسان؛ ويقينية وحقيقة وجودك تكمن فقط في يقينية وحقيقة صفاتكم البشريّة الخاصة. ما يكونه الحامل - كينونته - يكمن فقط في المحمول؛ المحمول هو حقيقة الحامل؛ الحامل هو فقط المحمول المشخّص، الموجود. إن التمايز بين الذات والموضوع يتطابق مع التمايز بين الوجود والجوهر. من هنا فإن نفي المحمول هو نفي للحامل. وماذا يتبقى من كينونة إنسان إذا أنت أخذت منها خصائصها؟ وحتى في لغة الحياة العادية فالمرء يتحدث عن الإلهي ليس من حيث جوهره، بل من حيث خصائصه - العناية الإلهية، الحكمة، وكليّة القدرة.

إن يقينية وجود الإلـه، والتي يعتقد بها الإنسان أكثر حتى من يقينية وجوده الخاص، إنما تتوقف من ثم على يقينية صفات الإلـه - إنه لا يمتلك طابع اليقينية الآنية. بالنسبة إلى المسيحي، وحده وجود إلـه مسيحي هو اليقين، تماماً كما أنه بالنسبة للوثني وحده وجود إلـه وثني هو اليقين. لم يشك الوثني بوجود كوكب المشتري، لأن المشتري ككينونة إلهية لم يكن مثيراً للاشمئزاز بالنسبة له[1]. لم يكن باستطاعته تصوّر إلـه بأية صفات أخرى، لأن هذه الصفات كانت بالنسبة له اليقين، الحقيقة الإلهية. حقيقة المحمول تضمن وحدها وجود الحامل.

إنّ ذلك الذي يتصوّره الإنسان على أنه حقيقي هو أيضاً ما يتصوّره آنيّاً على أنّه واقعي، لأنّه في الأصل، وحده الواقعي هو الحقيقي بالنسبة

(1) خطأ في النص الإنكليزي. مترجم!

له ـ حقيقي مقابل ذلك الذي هو مجرّد مُتَصوّر، حُلِم به، مُتَخيّل. إنّ تصوّر الكينونة، الوجود، هو التصوّر الأصلي للحقيقة. بعبارة أخرى، الإنسان في الأصل يجعل الحقيقة تعتمد على وجودها، لكن فقط في وقت لاحق الوجود يعتمد على الحقيقة. نقول الآن إن الإلـه هو جوهر الإنسان، المُنْظر إليه من قبله باعتباره الحقيقة العليا. لكن الإلـه، أو الدين . الاثنان هما الشيء ذاته ـ يختلف وفقاً للتحديد الذي يستوعب الإنسان بحسب شروط جوهره، الذي يعتبره بحسب شروطه كينونة عليا. هذا التحديد، الذي يلعب دوراً حاسماً بالنسبة لفكرة الإنسان عن الإلـه، هو بالنسبة له الحقيقة، ولهذا السبب تحديداً، هو أيضاً الوجود الأعلى، أو الوجود ذاته. لأنه، بالمعنى الدقيق للكلمة، وحده الوجود الأعلى هو الوجود، ويستحق هذا الاسم. لذلك، فالإله هو كينونة متواجدة واقعيّاً للسبب ذاته أنه يكون هذه الكينونة بعينها. سمة الإلـه أو تحديده ليس غير السمة الجوهريّة للإنسان نفسه، ومن ثم فالإنسان المحدّد هو ما يكون، يمتلك وجوده، يمتلك واقعه، في تحديديته. لا يمكنك أن تأخذ من يوناني صفة كونه يونانياً دون أن تأخذ منه وجوده. من هنا، إنه حقيقي بالطبع أنّه بالنسبة لدين بعينه ـ أي، نسبياً . فإن يقينية وجود الإلـه فورية؛ لأنه تماماً كما أن اليوناني اعتباطياً أو بالضرورة كان يونانياً، كذلك بالضرورة كانت آلهته كينونات يونانية، كذلك بالضرورة كانت كينونات موجودة واقعيّاً. وفي ضوء فهمه للعالم والإنسان، يكون الدين متطابقاً مع جوهر الإنسان. مع ذلك، إنه ليس الإنسان الذي يقف فوق المفاهيم الأساسية لكينونته؛ إنه بالأحرى فإن هذه المفاهيم هي التي تقف فوقه. إنها تبعث فيه الحياة، تحدده، وتحكمه. وهذا يمضي في طريقه ليظهر أن ضرورة أن تثبت، احتماليّة أن تشك، كيف وما إذا كان وجود

متعلقاً بكينونة أو بصفة إنما هي ملغاة. فذلك الذي أبتره من كينونتي لا يمكن أن يكون سوى مشكوك به. كيف كان باستطاعتي[1] من ثم الشك بالإلـه الذي هو جوهري أنا؟ أن أشكّ بالإلـه كان سيعني أن أشكّ بنفسي. فقط عندما يتم تصوّر الإلـه تجريدياً، عندما يتم الوصول إلى محمولاته من خلال التجريد الفلسفي، لا يقوم تمايز أو فصل بين الحامل والمحمول، الوجود والجوهر ـ عندئذ فقط ينشأ الوهم بأن الوجود أو الحامل هو شيء مختلف عن المحمول، شيء آني، مؤكّد، أو متمايز عن المحمول الذي هو عرضة للشك. لكن هذا ليس سوى وهم. فالإله الذي محمولاته تجريدية يمتلك هو أيضاً وجوداً تجريدياً. وجود، كينونة، إنما هي متنوعة مثل الصفات المحمولة عليها.

تولَد هوية الحامل والمحمول بشكل واضح من قبل المسار الذي أخذه الدين في تطوره، مساراً متطابقاً مع المسار الذي أخذته الثقافة البشريّة. وطالما أنّ الإنسان كينونة طبيعيّة مجرّدة، يكون إلـهه إلهاً طبيعيّاً مجرّداً. إنسان مجرد يعيش في بيوت، يضع آلهته في معابد. المعبد يعبّر عن القيمة التي يعلّقها الإنسان على المباني الجميلة. المعابد التي هي لتكريم الدين إنما هي في الحقيقة معابد لتكريم الهندسة المعمارية. ومع تقدّم الإنسان إلى الثقافة من حالة الهمجية البدائية، مع التمييز بين ما هو لائق وما هو غير لائق بالإنسان، يظهر هناك أيضاً التمييز بين ما هو لائق وما هو غير لائق بالنسبة للإلـه. الإلـه يعبّر عن فكرة الإنسان حول العظمة، الكرامة العليا، الشعور الديني، والإحساس الأرفع بالمُلكيّة. فقط في مرحلة لاحقة قام فنانو اليونان الأكثر تقدّماً ثقافياً بتجسيد مفاهيم الكرامة، العظمة الروحية،

(1) خطأ في النص الإنكليزي. ـ مترجم!

الراحة من دون حركة، والصفاء في تماثيلهم للآلهة. لكن لماذا اعتبروا هذه الصفات صفات إلهية؟ لأنهم اعتقدوا أن هذه الصفات في ذاتها بأنها إلهيّة. لماذا استبعدوا جميع العواطف المثيرة للاشمئزاز والهابطة؟ لأنهم اعتبروا هذه المشاعر شيئاً غير لائق، غير محترم، غير بشري، ومن ثم غير شبيهة بالآلهة. كانت آلهة هوميروس تأكل وتشرب ـ هذا يعني أن الأكل والشرب ملذات إلهية. القوة البدنية هي صفة لآلهة هوميروس ـ زيوس هو الأقوى بين كل الآلهة. لماذا؟ لأن القوة البدنية في ذاتها كانت شيئاً مجيداً وإلهياً بالنسبة للإغريق. الفضيلة العليا بالنسبة للجرمان القدماء كانت فضيلة المحارب؛ هذا هو السبب في أنّ إلههم الأعلى كان إلـه الحرب ـ أودين؛ هذا هو السبب في أنّ الحرب كانت بالنسبة لهم «الشرع البدئي أو الأقدم». الكينونة الأولى، الإلهية حقاً ليست صفة للألوهية، بل ألوهية أو تأليه الصفة. بعبارة أخرى، فإن ذلك الذي نظر إليه اللاهوت والفلسفة حتى الآن على أنه إلـه، على أنه المطلق والضروري، ليس إلهاً؛ بل ذلك الذي لم ينظرا إليه على أنّه إلـه، هو على وجه التحديد الإلـه ـ الصفة، التحديد، الواقع قبل كل شيء. إن الملحد الحقيقي، أي، الملحد بالمعنى العادي، هو وحده من ثم الذي يعتبر أن محمولات الكينونة الإلهية ـ على سبيل المثال، الحب، الحكمة، والعدل ـ ليست شيئاً، وليس هو الذي يعتبر فقط حامل هذه المحمولات ليس شيئاً. ونفي الحامل لا يعني بأي شكل أيضاً نفي المحمولات بالضرورة كما هي في ذاتها. المحمولات لها واقع من ذاتها، لها أهمية مستقلة؛ القوة التي تتضمنها تجبر الإنسان على الاعتراف بها. إنّها تثبت حقيقتها للإنسان من خلال ذواتها مباشرة. إنها تكون برهانها ودليلها الخاصين. الخير، العدل، والحكمة لا تصبح أوهاماً إذا كان وجود

الإله وهماً، كما لا تصبح حقائق فقط لأن وجود الإله حقيقة. مفهوم الإله يعتمد على مفهوم العدالة، العطف، والحكمة ـ الإله الذي ليس عطوفاً، ليس عادلاً، ليس حكيماً، ليس بإله. لكن هذه المفاهيم لا تعتمد على مفهوم الإله. وإذا كانت صفة ممتلكة من قبل إله فذلك لا يجعلها إلهية؛ الإله يمتلكها، لأنها في ذاتها إلهية، لأنه بدونها سوف يكون الإله كينونة مُعابة. العدل، الحكمة، وفي الواقع، كل تحديد يشكّل ألوهية الإله، إنما يُحدّد ويُعرف من خلال ذاته؛ لكن الإله يُعرف ويُحَدّد من خلال المحمولات. فقط في الحالة التي أعتقدُ[1] فيها أن الإله والعدالة متطابقان، أن الإله يكون آنياً واقع فكرة العدالة أو أية صفة أخرى، فأنا أعتقد أن الإله محدّد ذاتياً. لكن إذا كان الإله، الحامل، هو ذلك الذي يُحدّد، وأن الصفة أو المحمول هو من يحدّده، فإن المحمول، لا الحامل، عندئذ، هو من يستحق في الحقيقة أولوية الوجود، وضعيّة الألوهية.

فقط عندما يحدث أن عدداً من الصفات المتناقضة تُضم في كينونة واحدة، والتي يتمّ تصوّرها عندئذ في هيئة شخص، أي، عندما يتمّ التأكيد على الشخصية بشكل خاص، ينسى المرء أصل الدين، ينسى المرء أن ذلك الذي هو فكر تأملي ينظر إلى المحمول على أنه قابل للتمايز أو الانفصال عن الحامل الذي كان في الأصل الحامل الحقيقي. وهكذا، فقد ألّه اليونان والرومان العوارض باعتبارها موادَّ؛ أمّا الفضائل، الحالات الذهنية، العواطف، فكانت كما لو أنها كينونات مستقلة. الإنسان، لاسيما الإنسان المتدين، هو المعيار لكلّ شيء، لكلّ واقع. كل ما يثير إعجاب الإنسان، كل ما يترك انطباعاً خاصاً على ذهنه

(1) خطأ في النص الإنكليزي. مترجم!

ـ وهو ما قد يكون مجرد ما هو غريب وغير قابل للتفسير من صوت أو ملاحظة ـ إنما يقونمه[1] في ألوهة معينة. يشمل الدين كل أغراض العالم؛ فكّر بأي شيء موجود، وسوف تجد أنه كان غرضاً لتبجيل ديني. لا شيء يمكن أن يوجد في جوهر ووعي الدين والذي لا يوجد في كينونة الإنسان، أي لا يوجد في وعيه لذاته وللعالم. ليس للدين محتوى معين من ذاته. فحتى مشاعر الخوف والرهبة كانت لها معابدها في روما. المسيحيون أيضاً، قونموا حالاتهم الذهنية في كينونات وصِفَات للأشياء، عواطفهم المهيمنة في قوى تسيطر على العالم. باختصار، لقد قونموا صفات كينونتهم ـ سواء أكانت معروفة أم غير معروفة بالنسبة لهم ـ إلى كينونات تتواجد ذاتيّاً. واستمرّت الشياطين، العفاريت، السحرة، الأشباح، الملائكة وغيرها، في كونها حقائق مقدسة طالما كان للميل الديني سيطرته غير المنقطعة على البشرية.

من أجل أن لا نقرّ بهوية المحمولات الإلهية والبشرية، ومن ثم بالجوهر الإلهي والبشري، يلتجئ واحدنا إلى فكرة أن الإلـه، ككينونة لامتناهية، يمتلك عدداً لامتناهياً من المحمولات المختلفة، والتي لا نعرف إلا بعضها فقط في هذا العالم، وهي في الواقع، تلك المشابهة أو المماثلة لمحمولاتنا؛ أمّا المحمولات الأخرى، التي بفضلها يكون الإلـه كينونة مختلفة تماماً عن كينونة الإنسان أو عن أي شيء مشابه له، فسنعرفها في المستقبل فقط ـ في العالم الآخر. مع ذلك، فإنّ ما هو غير محدود من وفرة أو كثرة للمحمولات التي هي مختلفة حقّاً ـ ومختلفة إلى درجة أنّ معرفة أحدها لا تفترض ولا تؤدّي إلى معرفة آنية بالآخر ـ يدرك

(1) من أقنوم؛ وهو أحد أشخاص ثلاثة تكوّن الإلـه المسيحي الواحد. ـ مترجم!

حقيقته فقط في ما هو غير محدود من وفرة أو كثرة من كينونات أو أفراد مختلفين. وهكذا، فإن كينونة الإنسان إنما هي غنيّة على نحو لامحدود بأنواع مختلفة من المحمولات، لكن لهذا السبب تحديداً تكون غنية على نحو لامحدود بأنواع مختلفة من الأفراد. كلّ إنسان جديد، إذا صح القول، هو محمول جديد، هو موهبة جديدة تُضاف للبشرية. تمتلك البشرية كثيراً من الصفات، كثيراً من القوى، بعدد أعضائها الكثير. وعلى الرغم من أن الفرد يشترك بالقوة ذاتها التي هي متأصلة في جميع البشر، فهي مُشَكّلة فيه بحيث تبدو وكأنها قوة جديدة وفريدة من نوعها. من هنا، فإنّ سرّ الوفرة التي لا تنضب للتحديدات الإلهية، ليس غير سرّ كينونة الإنسان التي هي متنوعة بشكل لانهائي، قابلة للتحديد بشكل لانهائي، ـ لهذه الأسباب على وجه التحديد ـ وحسيّة. فقط في الحسيّة، فقط في مكان وزمان، يمكن لكينونة بلا حدود ـ كينونة هي في الواقع لانهائية ووفيرة في المحمولات ـ أن توجد. حيثما يكون هنالك محمولات مختلفة حقاً، يكون هنالك أزمنة مختلفة حقاً. أحد البشر يكون موسيقياً ممتازاً، كاتباً ممتازاً، وطبيباً ممتازاً؛ لكنه لا يستطيع أن يضع موسيقى، يكتب، ويعالج في آن وفي الوقت نفسه. الزمن، لا الجدلية الهيغلية، هو القدرة التي تتحد بوساطتها التناقضات والمتعارضات في كينونة واحدة هي الكينونة ذاتها. مع ذلك، فإن التعددية غير المحدودة للمحمولات المختلفة يجب أن تظل مفهوماً غير واقعي حين يُنظر إليها بالاقتران مع مفهوم الإلـه، لكن بالانفصال عن كينونة الإنسان. لذلك، يجب أن تبقى خيالاً ـ تصوّراً للحسيّة، يفتقر إلى جوهر وحقيقة الحسيّة. من هنا، يجب أن يبقى تصوّراً يتناقض على نحو مباشر مع الكينونة الإلهية ككينونة ذكيّة ـ أي، تجريدية، بسيطة، وفريدة من نوعها

ـ لأن محمولات الإلـٰه هي من تلك الطبيعة التي امتلاكها من قبل أحدهم يعني امتلاكها من كل الآخرين، لأنه لا يوجد فرق حقيقي بينهم. من هنا، فحين لا تشمل المحمولات الحالية المحمولات المستقبلية، الإلـٰه الحالي لا يشمل الإلـٰه المستقبلي، فالإلـٰه المستقبلي إذن لا يشمل الحالي ـ إنهما كينونتان مختلفتان.[1] لكن هذا التمايز يتناقض مع وحدة الإلـٰه، فرادته، وبساطته. لماذا يكون حامل بعينه حاملاً لإلـٰه؟ لأنه من طبيعة إلهية، أي، لأنه يعبّر عن اللاقيد، اللاعيب. لماذا لا تكون المحمولات الأخرى على هذا الشكل؟ لأنها، مهما كانت مختلفة بين بعضها، فهي تتفق في هذا: إنها تعبّر بشكل متساو عن الكمال واللامحدوديّة. من هنا، يمكنني أن أتصور محمولات لله لا تعد ولا تحصى، لأنه عليها كلّها أن تتفق على المفهوم المجرد للربوبية، لأنها يجب أن تكون متشاركة في ذلك الذي يجعل كل محمولٍ مفردٍ صفةً أو محمولاً إلهيين. وهذا هو الحال مع سبينوزا. إنّه يتحدّث عن تعددية لا حصر لها لصفات الجوهر الإلهي، لكنه لا يسمّي أي شيء إلى جانب الفكر والامتداد، لماذا؟ لأنها مسألة لامبالاة كاملة في أن تعرفها؛ لأنها، في الواقع، في ذاتها لا مبالية ولا ضرورية؛ لأنه على الرغم من هذه المحمولات التي لا تعد ولا تحصى، سأظل أقول الشيء ذاته فيما يتعلّق بمحولي الفكر والامتداد. لماذا يُعتقد أنهما صفة للجوهر؟ لأنهما وفقاً لسبينوزا، تُستوعبان من خلال ذاتيهما، لأنهما شيء لا يمكن تقسيمه، أي، كامل وغير متناهٍ. لماذا الامتداد أو

(1) بالنسبة للمعتَقَد الديني ليس ثمة فرق آخر بين إلـٰه الحاضر وإلـٰه المستقبل غير أن الأول هو غرض لاعتقاد، لتصور، لمخيّلة، في حين إن الثاني هو غرض لتصور آني، أي، شخصي وحسي. إنه هو الإلـٰه نفسه سواء هنا أو في الآخرة، لكنه هنا مبهم، بينما في العالم الآخر شفاف.

المادة؟ لأنها تعبّر عن الشيء ذاته بالنسبة لنفسها. ذلك يعني أن المادة يمكن أن تمتلك عدداً لامحدوداً من المحمولات، لأنه ليس تحديديتها، فرقها، بل اللا ـ فرق الخاص بها، تماثليتها، التي تجعلها صفات لمادة. أو بالأحرى، مادة لديها مثل هذا العدد اللانهائي من المحمولات، فقط لأنها لا تمتلك ـ وهذا، في الواقع، غريب ـ محمولاً في الواقع، ما من محمول محدّد، واقعي. إن اللامحدود المتواجد في الفكر مستكمل بالتعددية اللامحدودة المتواجدة في المخيّلة. لأنّ المحمول ليس كثيراً multum، إنه عديد multa[1]. والحقيقة أنّ المحمولَيْن الإيجابيين هما الفكر والامتداد. مع هذين الاثنين، اللامحدودية هي أكثر كما يقال من المحمولات التي لا اسم لها والتي لا تعد ولا تحصى؛ لأنهما يقولان شيئاً محدّداً؛ إنهما يتيحان لي أن أعرف شيئاً. لكن الجوهر لامبالٍ، خالٍ من الإحساس حتى يكون متحمساً لشيء، أو أن يقف إلى جانبه؛ من أجل أن يكون شيئاً، لا يفضّل أن يكون شيئاً.

نقول الآن، إذا كان من المقبول أنّه أياً كان ما يتضمنه الحامل أو الكينونة إنما يكمن فقط في تحديداته ـ بعبارة أخرى، المحمول هو الحامل الحقيقي ـ يكون من الواضح أيضاً أنّه إذا كانت المحمولات الإلهيّة تحديدات لكينونة الإنسان، فحاملها، أيضاً، هو كينونة الإنسان. المحمولات الإلهية، من ناحية، عامة، لكنها، من ناحية أخرى، شخصيّة. المحمولات العامة ميتافيزيقية، لكنها تمدّ الدين بنقاط نهائية للمرجعية، بأساس؛ إنها ليست

(1) Multum non multa (كثير ليس عديداً)؛ عبارة لاتينية شهيرة يمكن ترجمتها على النحو التالي: ليس الكمية بل النوعية. multum اللاتينية (much الإنكليزية) تستخدم بمعنى كثير غير معدود؛ multa اللاتينية (many الإنكليزية) تستخدم بمعنى كثير لكن معدود. ـ مترجم!

تحديدات مميزة للدين. إنها المحمولات الشخصية وحدها التي يؤسّس عليها جوهر الدين، التي تُجعل فيها موضوعيّة objectify الطبيعة الإلهية للدين. من تلك المحمولات الشخصية نعرف، على سبيل المثال، أن الإلـه شخص[1]، أنه هو المشرِّع الأخلاقي، أب البشر، القدوس، العادل، الرحيم. ومن الواضح من هذه التحديدات وغيرها ـ أو على الأقل سوف يوضّح في وقت لاحق ـ أنها كتحديدات شخصية فإن هذه المحمولات هي تحديدات بشريّة محض، وأنه نتيجة لذلك، فإن علاقة الإنسان مع الإلـه في الدين هو علاقته بكينونته الخاصة. لأن هذه المحمولات بالنسبة للدين إنما هي ليست تصورات أو صور للإنسان عن الإلـه متمايزة عن الإلـه كما يكون في ذاته، بل حقائق ووقائع. الدين لا يعرف شيئاً عن المبادئ التجسيميّة ـ المبادئ التجسيميّة ليست مبادئ تجسيميّة بالنسبة له. جوهر الدين هو على وجه التحديد أنه ينظر إلى صفات الإلـه على أنها كينونة الإلـه. وأن هذه الصفات هي صور إنما هو أمر يُظهر عن طريق العقل، الذي يتأمّل في الدين، وفي حين يدافع عنها، ينكرها أمام محكمته الخاصة. لكن من وجهة نظر الدين، الإلـه هو أب حقيقي، حب حقيقي، رحمة حقيقية؛ لأنه يعتبره على أنه صفة حقيقية، حية، شخصية. في الواقع، فإن هذه التحديدات والتحديدات المقابلة إنما هي على وجه التحديد تلك التحديدات التي هي الأكثر هجوميّة على العقل، والتي ينفيها في انعكاسه على الدين. من منظور ذاتي، الدين عاطفة؛ ومن منظور موضوعي أيضاً، العاطفة بالنسبة له سمة من سمات الكينونة الإلهية. بل حتى إنه لا يعتبر الغضب غير لائق بالإلـه، شريطة أن لا يتداعى معه شيء شرير.

---

(1) شخص هنا يمكن ترجمتها بأقنوم أيضاً. ـ مترجم!

لكن من المهم أن نلاحظ هنا ـ وهذه الظاهرة محطّ التساؤل هي ظاهرة ملحوظة للغاية، والتي تميّز الجوهر الأعمق للدين. أنّه كلّما ازدادت بشريّة الإلـه، تعاظم الفارق الواضح بين الإلـه والإنسان؛ أي، كلما ازداد إنكار هويّة الكينونة البشريّة والإلهيّة من قبل اللاهوت أو التأمل الذاتي للدين، انخفضت قيمة ـ التي تؤخذ بالمعنى الذي تكون فيه بحد ذاتها غرض الوعي البشري ـ البشري[1]. والسبب في هذا يمكن أن يوجد في ما يلي: لأنّ الأساس الإيجابي والأساسي لتصوّر الإلـه أو تحديده لا يمكن أن يكون غير بشري، تصوّر الإنسان كغرض للوعي لا يمكن أن يكون إلا سلبياً، أي، معادياً للإنسان. من أجل إثراء الإلـه، يجب أن يصبح الإنسان فقيراً؛ ولأن يمكن للإلـه أن يكون كلّ شيء، يجب أن يكون الإنسان لاشيء. لكنه أيضاً لا يحتاج لأن يكون أي شيء لذاته، لأن كل شيء لذاته، كل ما يأخذه من نفسه، لا يضيع، لكنه محافَظٌ عليه في الإلـه. ومنذ أن امتلك الإنسان كينونته في الإلـه، لماذا عليه إذن أن يمتلكها في ذاته ولِذاته؟ لماذا يجب أن يكون من الضروري أن يفترض ويمتلك الشيء ذاته مرتين؟ إن ما يسحبه الإنسان من ذاته، كل ما يعوزه في ذاته، إنما هو فقط يتمتع به بمعيار أعلى وأغنى بما لا يقارن في الإلـه.

كنتيجة لنذرهم العفّة، فقد قمع الرهبان الحب الجنسي في ذواتهم؛

---

(1) مهما بدا عظيماً التشابه الذي بالإمكان تصوّره بين الخالق والمخلوق، فإن الاختلاف بين الاثنين يجب تصوره على نحو أعظم. (Later. Conc. Can. 2. Summa Omn. Conc. Carranza. Antw. 1559، p. 326). التمايز الأخير بين الإنسان والإلـه، بين الكينونة المتناهية والكينونة اللامتناهية بشكل عام، الذي يقفز إليه الخيال الديني التأملي هو التمايز بين شيء ما ولاشيء، بين الكينونة واللاكينونة وnonens؛ لأنه فقط في العدم يُلغى كل تجمّع مع الكينونات الأخرى.

لكن، من أجل تلك المسألة، كان لهم في العذراء مريم صورة المرأة؛ في الإلـه، في السماء، صورة الحب. وكلما كانت امرأة مثالية، متصورة غرضاً أكثر لحبّهم الواقعي، ازدادت سهولة إمكانيّتهم بأن يستغنوا عن المرأة التي هي من لحم ودم. كلما تعاظمت الأهمية التي يولونها لإبادة الشهوانية، تعاظمت بالنسبة لهم أهمية العذراء السماوية: إنها تحتلّ في أذهانهم مكانة أكثر بروزاً من تلك التي للمسيح أو الإلـه. كلما ازداد إنكار الحسيّ، ازدادت حسيّة الإلـه الذي يُضحّى لأجله بذلك. كل ما يُضحى به لله هو شيء عزيز على نحو خاص، لكنه أيضاً شيء مسرٌّ لله بشكل خاص. ذلك الذي هو الأعلى بالنسبة للإنسان هو أيضاً الأعلى بالنسبة لإلـهه؛ وذلك الذي يسرّ الإنسان يسرّ الإلـه أيضاً. لم يقدّم العبرانيون قرابين ليهوه من حيوانات غير نظيفة، كريهة، بل تلك التي اعتبروا أنها الأكثر قيمة؛ فتلك التي كانوا هم أنفسهم يأكلونها كانت أيضاً طعام الإلـه[1]. من هنا نقول، إنه حيثما يؤدي إنكار الحسيّة إلى قونمتها على أساس أنها كينونة بعينها، أو إلى تحويلها إلى تقدمة مسرّة للإلـه، تُرفق هناك القيمة العليا بالحسيّة؛ هناك تُستعاد الحسيّة المُنكرة من خلال حقيقة أن الإلـه يأخذ مكان الكينونة الحسيّة التي تم إنكارها على وجه التحديد. الراهبة تزوّج نفسها للرب؛ إنها تمتلك عريساً سماويّاً، والراهب، عروس سماويّة. لكن العذراء السماويّة كما هو واضح هي الشكل الذي تظهر فيه الحقيقة العامة المتعلّقة بجوهر الدين. فالإنسان يؤكّد في الإلـه ما ينفيه في ذاته[2]. الدين

(1) Cibus Dei، [طعام الإلـه]، سفر اللاويين 2:3.

(2) يقول أنسليم، «إن كل من يحتقر نفسه، يُكرّم من قبل الإلـه. كل من يكره نفسه يحبّه الإلـه. لذلك، كن صغيراً في عينيك أنت بالذات لتكون كبيراً في نظر الإلـه؛ لأنه كلما علت قيمتك عند الإلـه، نظر إليك بازدراء أكثر من قبل البشر». (أنسليم، .Opp، Parisiis 1721، p. 191.)

يصنع تجريداً عن الإنسان، عن العالم. لكن لا يستطيع أن يصنع تجريداً إلا عن العيوب والحدود، سواء أكانت حقيقية أم متخيلة؛ إنه لا يستطيع أن يصنع تجريداً إلا عن الكينونة الوضعية الوهمية للإنسان والعالم، لكن ليس عن الحقيقية. وهكذا، يجب أن يُدمج في نفيه وتجريده ذلك الذي يجرّد منه، أو يعتقد أنه يجرّد. وهكذا، فالدين في الواقع يضع دون وعي في الإلـه كل ما ينفيه بوعي، شريطة، طبعاً، أن يكون المُنْكَر شيئاً ضرورياً، حقيقياً، ومن ثم، فهو الشيء الذي لا يمكن إنكاره. وهكذا، في الدين ينفي الإنسان عقله ـ لا يعرف شيئاً عن الإلـه عن طريق عقله الخاص؛ أفكاره ليست سوى أرضية؛ إنه لا يستطيع أن يؤمن إلا بما يوحي به الإلـه. لكن، بالنسبة لهذه المسألة، أفكار الإلـه بشريّة ودنيوية؛ ومثل الإنسان، فهو يضع خططاً في رأسه ـ إنه يأخذ بحسبانه ظروف الإنسان وقواه الفكرية، مثل ما يأخذ معلّم بحسبانه قدرة تلاميذه على الفهم؛ إنه يحسب بدقة تأثير عطاياه ووحيه؛ إنه يبقي عيناً على الإنسان في كلّ ما يفعل؛ إنه يعرف كل شيء ـ حتى الأكثر دنيوية، وضاعة، وسوءاً. باختصار، الإنسان ينفي معرفته، فكره، حتى يمكنه وضعهما في الإلـه. الإنسان لا ينكر نفسه كشخص إلا ليكتشف الإلـه، كلّي القدرة وغير المحدود، ككينونة شخصية؛ إنه ينكر الشرف البشري، الأنا ego البشرية، فقط ليمتلك إلهاً والذي هو أناني، مستغرق في ذاته، الذي لا يلتمس في كل شيء إلا ذاته، شرفه، مصلحته، فقط أن يمتلك إلـهاً همّه الأوحد إرضاء أنانيته الخاصة، التمتع بأناه الخاصّة[1]. ينفي الدين أيضاً الخير كصفة لكينونة الإنسان؛

(1) «الإلـه يستطيع أن يحب نفسه فحسب، يستطيع التفكير بنفسه فحسب، يستطيع العمل لنفسه فحسب. ففي صنع الإنسان، كان الإلـه يسعى إلى ميزة خاصة به، إلى مجد خاص به». (Vide P. Bayle، Ein Beitrag zur Geschichte der Philo. u. Mensch).

فالإنسان شرير، فاسد، وغير قادر على الخير. لكن الإلـه، بالمقابل، هو خير فقط ـ الكينونة الخيّرة. إنّ المطلوب من الإنسان هو أن يتصوّر الخير على أنه إلـه، لكن ألا يجعل هذا من الخير تحديداً أساسياً للإنسان؟ إذا أنا بالمطلق، أي، بالطبيعة شرير وغير مقدّس، كيف يمكن للقداسة والخير أن يكونا غرضين لتفكيري ـ لا يهم ما إذا كان هذان الغرضان قد أُعطيا لي داخلياً أو خارجياً؟ إذا كان قلبي شريراً، فهمي فاسداً، كيف يمكنني أن أتصوّر وأشعر بالمقدّس على أنه مقدّس، والخير على أنه خير؟ كيف يكون باستطاعتي تصوّر اللوحة الجميلة على أنها جميلة إذا كانت روحي بطبيعتها بشعة، ومن ثم غير قادرة على إدراك الجمال؟ وحتى لو لم أكن رسّاماً وليس لدي القدرة على تقديم شيء جميل من ذاتي، فإن شعوري وفهمي جماليّان لأني[1] أدرك الجمال في العالم الخارجي. إما أن الخير غير موجود بالنسبة للإنسان، أو إذا كان موجوداً، فإنه يكشف عن القداسة والخير لكينونة الإنسان. فذلك الذي هو بالمطلق ضد طبيعتي، الذي لا يوجد بيني[2] وبينه شيء مشترك، لا أستطيع أنا أيضاً أن أفكّر به أو أشعره. القداسة تقف على النقيض مني كفرد، لكنها متحدة مع جوهري البشري. [3] المقدّس ملامة لإثمي؛ فيه أقر بأني آثم، لكن في فكرتي عن القداسة أعرف أيضاً أني لست، وألوم نفسي على عدم كوني ما ينبغي لي أن يكون، ما يمكن لي أن أكون بحسب طبيعتي. واجبٌ دون إمكانية العمل بمقتضاه إنما هو وهم سخيف والذي لا يمكنه وضع يده على العقل. لكن بقدر

(1) خطأ في النص الإنكليزي. ـ مترجم!
(2) خطأ في النص الإنكليزي. ـ مترجم!
(3) خطأ في النص الإنكليزي. ـ مترجم!

ما أعترف[1] بأنّ الخير تحديدي الأساسي، شريعتي، أعترف، بوعي أو بغير وعي، أنّه طبيعتي الخاصّة. إن كينونة أخرى غير كينونتي، وتختلف عنّي بحسب طبيعتها، لا تهمني. لا يمكنني تصوّر الخطيئة كخطيئة إلا إذا أدركت أنها تورطني بما يتناقض مع ذاتي؛ أي[2]، كتناقض بين شخصيتي وجوهري؛[3] كتناقض للإلهي؛ أي، بالنسبة لكينونة غير كينونتي، فإن الشعور بالذنب لا يمكن تفسيره، لا معنى له.

يكمن التمايز بين الأوغسطينية والبيلاجية فقط في هذا: ما تعبّر عنه الأولى في الشكل الخاص بالدين، تعبّر عنه الثانية في الشكل الخاص بالعقلانية. الاثنتان تقولان الشيء ذاته، الاثنتان تريان أن الخير ينتمي للإنسان؛ لكن البيلاجية تفعل ذلك على نحو مباشر، بشكل عقلاني، أخلاقي، في حين تفعله الأوغسطينية بشكل غير مباشر، بشكل صوفي، أي، ديني[4]. فذلك الذي يُنْسَب لإلـه الإنسان إنما هو في الحقيقة يُنسَب

(1) خطأ في النص الإنكليزي. ـ مترجم!
(2) خطأ في النص الإنكليزي. ـ مترجم!
(3) خطأ في النص الإنكليزي. ـ مترجم!
(4) تنفي البيلاجيّة الإلـه والدين ـ «عبر نسب الكثير للغاية من القوة للإرادة، فهم يضعفون قوة المصلي التقي» (. أوغسطينس.c ،de natura et gratia contra Pelagium ، (58. إنها تجعل من الخالق، أي، الطبيعة أساساً لها، وليس المخلّص، الإلـه الأنسب للدين ـ باختصار، إنها تنفي الإلـه، لكنها، بالمقابل، ترتقي بالإنسان إلى إلـه، بقدر ما تجعل من الإنسان كينونة لا تحتاج إلى إلـه، التي مستقلة ومكتفية ذاتيا. (حول هذه النقطة، انظر: (..LutherAgainst Erasmus and Augustine، 1. c.، c. 33) الأوغسطينية تنفي الإنسان، لكنها، بالمقابل، تهبط بالإلـه إلى مستوى الإنسان، حتى إلى عار الموت على الصليب من أجل الإنسان. الأولى تضع الإنسان مكان الإله؛ الثانية تضع الإلـه في مقام الإنسان؛ والاثنتان توصلان إلى النتيجة ذاتها؛ الفارق بينهما وهم ظاهري، تقي فقط. الأوغسطينية هي فقط عكست البيلاجيّة ـ ذلك الذي تطرحه الثانية كفاعل، تطرحه الأولى كمفعول به.

إلى الإنسان نفسه؛ ذلك الذي يجعله الإنسان محمولاً للإلـه، إنما هو في الحقيقة يجعله محمولاً لنفسه. كانت الأوغسطينية ستبدو عندئذ حقيقية فقط ـ وحقيقية، في الواقع، بمعنى معارضة البيلاجيّة ـ لو أن الشيطان كان إلـه الإنسان، إذا كان الإنسان، الذي يدرك أنه هو نفسه شيطان، يعبد الشيطان ويحتفل به بوصفه التعبير الأسمى عن كينونته الخاصة. لكن ما دام الإنسان يعبد كينونة خيّرة على أنها إلـه، سيظل يرى خيره الخاص في الإلـه.

إن المذهب القائل بأنّ الفساد أساسي لطبيعة الإنسان والمذهب القائل بأن الإنسان غير قادر على الخير إنما هما متطابقان، ويتفقان مع الرأي القائل إن الإنسان، في الحقيقة، غير قادر على فعل أي شيء بنفسه وعبر قدرته.

كان إنكار القوة والفعالية البشريتين سيبدو حقيقياً فقط لو أن الإنسان أنكر أيضاً وجود نشاط أخلاقي في الإلـه؛ أي، إذا كان سيقول مع العدمي المشرقي أو المعتقد بمذهب وحدة الوجود: الكينونة الإلهية هي بالمطلق دون إرادة، غير فاعلة، غير مبالية، وجاهلة بالتمايز بين الخير والشر. لكن من يحدّد الإلـه ككينونة فاعلة ـ وفي الواقع، فاعلة أخلاقياً، كينونة أخلاقية ونقدية، ككينونة تحب، تعمل، وتثيب الخيّر، وتعاقب، ترفض، وتدين الشرير ـ هو من يحدّد كذلك الإلـه على أنه ينكر على ما يبدو الفعالية البشرية. في الواقع الفعلي، إنه يعتبرها الفعالية الأسمى، الأكثر واقعية. إن من يعزو الفعاليّة للإنسان إنما يعلن أن الفعالية البشرية هي إلهية. إنه يقول: إن الإلـه الذي لا يفعل، أي، لا يفعل أخلاقياً أو إنسانياً، ليس بإلـه. من هنا فهو يجعل فكرة الإلـه قائمة على فكرة الفعالية، أو بالأحرى الفعالية البشرية، لأنه لا يعرف ما هو أسمى منها.

الإنسان ـ وهذا هو سر الدين ـ يجعل كينونته موضوعيّة[1]، ومن ثم يجعل من ذاته مرة أخرى غرضاً لهذه الكينونة التي تم جعلها موضوعية، حيث تحوّلت إلى حامل، إلى شخص. إنه يفكّر بذاته كغرض، لكن كغرض لغرض، كغرض لكينونة أخرى. وهكذا، فالإنسان هنا هو غرض للإلـه. وإذا ما كان الإنسان خيّراً أو شريراً فذلك ليس بالأمر الحيادي بالنسبة لله. لا! الإلـه مهتم بحماسة وعمق فيما إذا الإنسان خيّر؛ إنه يريده أن يكون خيّراً ومنعماً ـ وكلاهما ينتمي بالضرورة إلى بعضهما. وهكذا فإن اختزال الفعالية البشريّة إلى عدم إنما يتمّ تقليصه من قبل الإنسان المتدين من خلال حقيقة أنه يحوّل مشاعره وفعالياته إلى غرض للإلـه، والإنسان إلى غاية للإلـه ـ ذلك الذي هو غرض في الذهن إنما هو غاية في الفعالية ـ والفعالية الإلهية إلى وسيلة لخلاص الإنسان. الإلـه يفعل، بحيث يمكن للإنسان أن يكون خيّراً وموفقاً. وهكذا، في حين إنه في الظاهر يُلحَق أعظم ذل بالإنسان، في الحقيقة يُرفع إلى أعلى مستوى. وهكذا، في ومن خلال الإلـه، يكون هدف الإنسان هو الإنسان نفسه. والحقيقة أن هدف الإنسان هو الإلـه، لكن هدف الإلـه ليس غير الخلاص الأخلاقي والأبدي للإنسان؛ وهذا يعني أن هدف الإنسان هو الإنسان نفسه. الفعالية الإلهية لا تميز ذاتها عن البشريّة.

كيف كان باستطاعة الفعالية الإلهية أن تعمل عليّ كغرض لها، وفي الواقع، أن تعمل فيّ، لو لم تكن غريبة عني جوهريّاً؟ كيف كان باستطاعتها

(1) أكثر من ذلك، فالموضعة الذاتية الدينية، أي، الأصلية، يجب أن يتم التمييز بينها وبين التفكير والتأمل؛ الثانية اعتباطية، الأولى ضرورية ـ ضرورية مثل الفن واللغة. وبمرور الزمن، يتطابق اللاهوت بشكل طبيعي مع الدين.

أن تمتلك هدفاً بشريّاً، الهدف بأن تجعل الإنسان أفضل وأكثر سعادة، لو لم تكن هي ذاتها بشريّة؟ أليس أن الهدف يحدّد الفعالية؟ حين يجعل الإنسان هدفه تحسين نفسه أخلاقياً، تكون قراراته ومشاريعه إلهية. لكن، وعلى نحو مكافئ، عندما يضع الإلـه نصب عينه خلاص الإنسان، تكون أهدافه وفعاليته المقابلة بشريّة على حد سواء. وهكذا، في الإلـه يواجه الإنسان فعاليته كغرض. لكن لأنه يعتبر أن فعاليته تتواجد بشكل موضوعي وأنها متمايزة عن ذاته، فهو يتلقى بالضرورة الدافع، الرغبة، أن يعمل لكن ليس من ذاته، بل من هذه الكينونة. إنه ينظر إلى كينونته باعتبارها تتواجد خارج ذاته، وينظر إليها بوصفها الخيّرة؛ من هنا، فإنه بديهي، حشو، أن يتلقّى الحافز على الخير من حيث هو يفترضه.

الإلـه هو كينونة الإنسان الأكثر ذاتية، الخاصة للغاية، وإن جُعلت جانباً عن ذاته. ذلك يعني أنه لا يستطيع اشتقاق أفعاله على نحو بحت من نفسه، أو أن كل ما هو خير إنما يأتي من الإلـه. كلما ازدادت ذاتية الإلـه، ازدادت بشريته، وكشف exteriorises الإنسان أكثر عن ذاتيته، بشريته، لأن الإلـه هو في الواقع الذات المكشوف عنها exteriorised للإنسان التي، مع ذلك، يعيد حيازتها. وكما أنّ نشاط الشرايين يدفع بالدم إلى الأطراف، فإن عمل الأوردة يؤدي به إلى الخلف مرة أخرى، وكما تتكوّن الحياة أساساً من انقباض وانبساط مستمرين، كذلك هو الأمر أيضاً في الدين. في الانقباض الديني تغادر كينونة الإنسان من ذاتها إلى إسقاط خارجي؛ الإنسان يتبرّأ من نفسه، يرفضها؛ في الانبساط الديني يحتضن قلبه مرة أخرى له كينونته المرفوضة. الإلـه وحده هو الكينونة التي تنشأ أفعالها من ذاتها، التي تتدفّق فعاليتها من ذاتها ـ وهكذا تفعل القوة الصادّة في الدين؛

الإلـه هو الكينونة التي تعمل فيّ، معي، من خلالي، عليّ، ولأجلي؛ إنه مبدأ خلاصي، مشاعري وأفعالي الخيّرة، ومن هنا فهو مبدئي وجوهري الخيّران الخاصّان ـ هكذا تفعل القوة الجاذبة في الدين.

إن مسار التطوّر الديني، كما هو محدد بشكل عام أعلاه، إنما يتكوّن بشكل أكثر تحديداً في هذا، إنّ الإنسان يستولي لنفسه على نحو متصاعد ما كان يُنسب إلى الإلـه. في البداية، يموضع الإنسان جوهره بالكامل ودون تمييز خارج ذاته. ويتضح هذا بشكل خاص في اعتقاده بالوحي. فذلك الذي بالنسبة لعصر لاحق أو لشعب متقدم ثقافياً يُكشف من خلال العقل أو الطبيعة، إنما كان يوحى به بالنسبة لعصر سابق، أو لشعب متخلف ثقافياً، من قبل الإلـه. كل الحوافز البشريّة، مهما بدت طبيعية ـ بما في ذلك الحافز على النظافة ـ كان قد تمّ تصوّرها من قبل الإسرائيليين على أنها وصايا إيجابيّة إلهية. هذا المثال يبيّن لنا مرة أخرى أنه كلما ازدادت صورة الإنسان للإلـه دناءة، ازدادت سوقيّته بشريّاً، وتزايد إنكار الإنسان لذاته. هل يمكن لحِطّة الإنسان، لإنكاره لذاته أن تغرق إلى أعماق أدنى من أنّه حين ينكر على نفسه حتى القوة والقدرة على أن ينجز بنفسه، من مصادره الخاصة، متطلبات اللياقة العادية؟[1] وعلى سبيل المقارنة، الدين المسيحي يميز بين محفزات الإنسان وعواطفه وفقاً لطبيعتها ومضمونها. لقد جعل فقط العواطف الخيّرة، فقط المشاعر الخيّرة، وفقط الأفكار والوحي الخيرين من عمل الإلـه، أي، مشاعره، عواطفه، وأفكاره؛ لأن ما يوحي به الإلـه إنما هو تحديد للإلـه نفسه؛ ذلك الذي يملأ القلب يفيض على الشفاه؛ طبيعة المعلول تكشف طبيعة العلّة؛ شخصيّة الوحي

(1) سفر التثنية 12:23، 13.

تشير إلى شخصيّة الكينونة التي توحي بذاتها. إن إلهاً يكشف عن نفسه فقط في المشاعر الخيّرة هو نفسه إلـه صفته الأساسية هي الخير الأخلاقي فحسب. لقد فصلت الديانة المسيحيّة الطهارة الداخلية الأخلاقية عن الطهارة الماديّة الخارجية؛ الديانة الإسرائيلية ماثلت بين الاثنتين.[1] وعلى النقيض من الديانة الإسرائيلية، فالديانة المسيحية هي ديانة النقدية والحرية. لقد أمسك الإسرائيلي عن القيام بأي عمل لم يأمر به الإلـه؛ حتى في الأشياء الخارجية فقد كان دونما إرادة؛ حتى طعامه فقد سقط رهينة في فقه السلطة الدينية. من ناحية أخرى، فقد ترك الدين المسيحي كل هذه الأشياء الخارجية إلى الحكم الذاتي للإنسان، أي، إنه وضع في الإنسان ما وضعه الإسرائيلي خارج نفسه ـ في الإلـه. إسرائيل هي التجسيد الأكمل للديانات الوضعية، أي، لنمط الأديان الذي يضع الكينونة الأساسيّة للإنسان خارج الإنسان. بالمقارنة مع الإسرائيلي، المسيحي هو esprit fort، روح حرة. تلك هي الطريقة التي تتغيّر بها الأمور. ما ظل يعبر حتى الأمس إلى الدين، توقف اليوم على أن يكون كذلك؛ ما يُعتبر إلحاداً اليوم سيكون ديناً غداً.

(1) انظر، على سبيل المثال، سفر التكوين 2:35؛ سفر اللاويين 44:11 و26:20. انظر أيضاً تفسير لو كليرك لهذه المقاطع.

حول «بداية الفلسفة»

«تمايز الفلسفة نفسها عن جميع العلوم التجريبية من خلال حقيقة أن مادة موضوعها لا تُعطى لها وأنه لا يوجد تحت تصرفها أي مبادئ أو طريقة أساسيّة تقارب من خلالها مادة موضوعها. الفلسفة لا تفترض أي شيء. إنه على وجه الدقة في حقيقية اللا ـ فرضية تكمن بدايتها. بداية بفضلها تتميّز عن جميع العلوم الأخرى. وفعل الاستغناء عن كل الافتراضات هذا إنما يشكل التصوّر للفلسفة بالذات الذي ينبثق بالتزامن مع بداية الفلسفة... أن نفترض وسيلة يعني معطاة لتوها». وهذه هي الكيفية التي تُعرّف بها بداية الفلسفة ومفهومها الأول في مقالة ي. ف. رايف التي حملت عنوان: «حول بداية الفلسفة». مع ذلك، فإن هذا التعريف ليس بأية حال شرعياً بالمطلق أو خالياً من جميع الافتراضات كما يُفترض له أن يكون. والحقيقة أن العلوم التجريبية طوّرت في الواقع وجوداً خاصاً بها، وأنها من ثم تُعطى مادة موضوعها وأسلوبها. لكن هذا لم يكن هو الحال عندما كانت هذه العلوم في مراحلها التكوينية. فكل علم لا يهدف إلى إلغاء موضوعه. لا قدّر الله! بل فقط إلى جعله موضوعاً والذي لا يتواجد حتى الآن كموضوع. لكن ذلك الذي لا يتواجد كموضوع، لأسباب مفهومة، ليس معطى البتة، ومن ثم فعلى كلّ العلوم أن تبدأ دون أن تمتلك

معلومات من تلقاء ذاتها؛ أي، دون امتلاك أرضية آمنة تحت قدميها. وما هو ذلك الذي لا يتواجد كموضوع؟ بالنسبة للعلم، فإنّه كلّ شيء - حتى الشيء الأكثر ملموسية، عادية، اليومي، طالما هو موضوع لحياة عادية، يومية، أو موضوع لمنظور عادي للأشياء، لكنه ليس موضوعاً للعلم. مثال مفيد ومثير للاهتمام جداً يقدّمه الهواء. إنه واحد من الأشياء الخارجية الأكثر أهمية، آنية، التي لا غنى عنها، والنافرة، ومع ذلك فقد سخر من الفيزيائيين والفلاسفة لوقت طويل حتى قبل أن تصبح خصائصه الابتدائية ـ الوزن والاتساع ـ مواضيع بالنسبة لنا! ولذلك ليس هناك ما هو أكثر عبثية من توصيف «الماوراء، أو عالم الأرواح» وأشياء أو ترهات مماثلة على أنها ليست موضوعات، على أنها غير قابلة للوصول إليها وغامضة. لقد فتح عالم الأرواح نفسه للبشر قبل وقت طويل حين كان عالم الهواء ما يزال مغلقاً عليهم، وعاجلاً عاشوا في نور عالم آخر وليس في نور هذا العالم، وعاجلاً عرفوا كنوز السماء وليس كنوز الأرض. ما كان هو الأقرب للإنسان هو على وجه التحديد ما هو الأكثر بعداً بالنسبة له. لأنه لا يوجد لديه جو غموض حيال ذلك، إنه ليس سراً بالنسبة إليه؛ لأنه يُعطى له دائماً كموضوع، إنه ليس موضوعاً بالنسبة له أبداً.

إن تحويل ما هو غير معطى بحد ذاته إلى موضوع، جعله مفهوماً ذلك الذي هو غير مفهوم؛ أي، الارتقاء بشيء من كونه موضوعاً لحياة اعتيادية، يومية إلى موضوع للفكر ـ أي، موضوع للمعرفة ـ هو فعل مطلق، فلسفي ـ فعل تدين له الفلسفة أو المعرفة بوجودها عموماً. ما يعقب مباشرة من هذا هو أن بداية الفلسفة ليست مجرد بدايتها الخاصة كنوع معين من المعرفة متمايز عن نوع العلوم التجريبية، بل

بداية لأي معرفة على الإطلاق. وهذا ما يؤكده التاريخ نفسه. الفلسفة أم كل العلوم. وكان الفلاسفة الأوائل مستكشفين للطبيعة ـ وكذلك الفلاسفة في العصر الحديث. وهذا أمر يشير إليه أيضاً بسعادة صاحب العمل الحالي، رغم أنه وفقاً له لا يحدث هذا في البداية، حيث كان عليه أن يُظهر، بل فقط في نهاية الفلسفة. حين تكون بداية كل من المعرفة الفلسفية والعملية في الأصل فعلاً واحداً وهو الفعل ذاته، فعلى مهمة الفلسفة عندئذ أن تأخذ في اعتبارها منذ البداية الأولى بوضوح هذا الأصل المشترك، ومن ثم اتخاذ كنقطة انطلاق ليس تمايزها عن العلم التجريبي بل تطابقها معه. ربما أنها افترقت لاحقاً عن العلم التجريبي، لكن في حال انطلقت بشكل منفصل منذ البداية تحديداً، فسوف لن تكون قادرة بعد ذلك على تكوين صداقات معه بطريقة حقيقية، والذي هو في نهاية الأمر كل ما نصبو إليه. لأن النتيجة التي لا مفر منها للبداية على نحو منفصل يجب أن تكون أنّ الفلسفة ستبقى غير قادرة على تجاوز موقعها كعلم منفصل وستكون بمماثلة في موقفها، إذا جاز القول، لموقف شخص حساس بشدّة غريبة الذي يعتقد أنه حتى لمس الأدوات التجريبية سيكون كافياً لتقديم تنازلات تتعلّق بكرامته، كما لو أنّ ريشة الإوزة كانت وحدها عضو الوحي وجهاز الحقيقة، وليس تلسكوب علم الفلك، أنابيب لحام المعادن، مطرقة الجيولوجيا، والعدسة المكبرة لعالم النبات. وأؤكد أن التجريبية غير القادرة أو غير الراغبة على رفع ذاتها إلى سوية الفكر الفلسفي إنما هي محدودة وفقيرة. لكنها محدودة على نحو معادل الفلسفة التي لا تستطيع أن تنزل إلى مستوى التجريبية. لكن كيف تنزل الفلسفة إلى مستوى التجريبية؟ هل ببساطة عن طريق

الاستيلاء على نتائج البحوث التجريبية؟ لا. الجواب هو، فقط من خلال الاعتراف بأن النشاط التجريبي هو، أيضاً، نشاط فلسفي، أن النظر هو أيضاً تفكير، أن الحواس، أيضاً، هي أجهزة للفلسفة. لقد اختلفت الفلسفة الحديثة عن الفلسفة السكولاستية على وجه التحديد من خلال حقيقة أنها جمعت التجربة الحسية ونشاط الفكر؛ وفي مواجهة كل فكر انفصل عن الأشياء الحقيقية، فإنها افترضت أن التفلسف لم يكن ممكناً إلا بتوجيه من الحواس. لذلك، إذا استدعينا لأذهاننا الطريقة التي بدأتها الفلسفة الحديثة، فإننا في الوقت نفسه سنفهم البداية الحقيقية للفلسفة. الفلسفة لا تصل في الواقع إلى النهاية؛ بدلاً من ذلك، فإنها تبدأ بها. وهذا وحده هو المسار الطبيعي أو المناسب الذي أخذته الفلسفة وليس ذلك الذي يصفه مؤلّفنا تماشياً مع روح الفلسفة التأملية منذ فيشته. تتبع الروح الحواس، وليس الحواس تتبع الروح؛ الروح هي نهاية الأشياء وليس بدايتها. والانتقال من الإدراك التجريبي إلى الفلسفة تأمر به الضرورة، في حين إن الانتقال من الفلسفة إلى الإدراك التجريبي ليست سوى ترف للاعتباطية. والفلسفة التي تبدأ بالتجريبي تظل شابة إلى الأبد، في حين إن الفلسفة التي تختم بالتجريبي تصبح في نهاية المطاف بالية، ضجرة من الحياة، ومشمئزة من ذاتها. لأنه حين نبدأ مع الواقع نبقى في داخله، ونحن لن نتوقف عن الحاجة إلى الفلسفة أبداً، لأن الإدراك التجريبي يتركنا في وضع حرج مع كل خطوة، ويجبرنا من ثم على العودة إلى الفكر الفلسفي. لذلك فالفلسفة التي تختم بالتجريبي محدودة، في حين إن الفلسفة التي تبدأ بالتجريبي لانهائية. والأخيرة لديها دائماً مادة للتفكير، في حين الأولى تنتهي إلى

طريق مسدود. الفلسفة التي تبدأ بفكر دون واقع تنتهي، نتيجة لذلك، بواقع بلا فكر. وكاتب هذه السطور لا يمانع على الإطلاق إذا ما اتُّهم، بسبب ما قاله فقط، بالاشتراك في التجريبية. وبقدر ما هو معني، فإنه أكثر شرفاً وعقلانية البدء دون فلسفة والانتهاء بالفلسفة وليس العكس، مثل العديد من فلاسفة ألمانيا العظماء ـ الأمثلة بغيضة sunt adiosa exempla ـ ليفتتح حياته بالفلسفة ويختمها باللا ـ فلسفة. وعلاوة على ذلك، فإن الطريق من الواقع العملي إلى الفلسفة يمكن أن تُظهر بشكل واضح تماماً من المنظور التأملي أيضاً. حين تكون الطبيعة، كما لا يمكن لنا الشك، أساس الروح، لكن ليس بمعنى التعليم الصوفي الذي يستمد الروح المنيرة من الطبيعة المظلمة، الذي يعتقد أن النور لا يمكن أن ينشأ إلا من الظلام. حين تكون الطبيعة أساس الروح بمعنى أن الطبيعة هي نفسها نور، فالبداية المؤسسة موضوعياً أو الأساس الحقيقي للفلسفة يجب أن يكون عندئذٍ أيضاً الطبيعة. يجب أن تبدأ الفلسفة بنقيضها، بأناها الآخر، وإلا فإنها ستبقى دائماً ذاتية، من ثم، سجينة دائماً للأنا. إن الفلسفة التي لا تفترض شيئاً هي فلسفة تفترض نفسها؛ هي فلسفة تبدأ مباشرة مع نفسها.

يحدد رايف Reiff «الأنا، أي، الأنا الصرفة» كنقطة انطلاق مطلقة للفلسفة على النحو التالي: «معطاة على هذا النحو، وبقدر ما هي معطاة للأنا، تكون شيئاً آخر غير الأنا لكنها غير معطاة كآخر؛ بل بالأحرى، فالأنا تميّز المعطى عن ذاتها على أنه آخر خاصتها؛ إنها تفهم ذاتها في التمايز عنه؛ إنها تقول إن المُعطى ليس الأنا بل الآخر خاصتها. وعن طريق تمييز ذاتها عن ذلك الذي هو معطى، توطّد الأنا أسس المعطى على أنه آخر

وليس ذاتها. وبهذه الطريقة اختفى المعطى بالفعل؛ فقد صار مجرّد الآخر في العلاقة بالأنا. ومثل هذا الآخر، فإنه يمتلك وجوده في الفعل التمييزي للأنا». لكن هذه الأنا التي هي منفصلة عن الأشياء، التي تفترض ومن ثم في الوقت نفسه تلغي آخرها الخاص بها، أليست هذه الأنا افتراضية؟ أليست بالأحرى أنا ينظر إليها من وجهة نظر معينة؟ هل وجهة النظر هذه ضرورية ومطلقة ببساطة؟ هل هي وجهة نظر حيث على الفلسفة أن تؤسّس ذاتها كي تكون ما تكون هي عليه؟ هل إن موضوعاً ليس شيئاً آخر غير كونه موضوعاً؟ بالتأكيد، فإنه هو آخر الأنا. لكن هل أستطيع أن أستدير بهذا وأقول إن الأنا هو الآخر، أي، موضوع الموضوع، وإنه، نتيجة لذلك، الموضوع هو أيضاً أنا؟ ما الذي يخوّل الأنا أن تفترض الآخر؟ وحدها حقيقة أن الأنا في العلاقة مع الموضوع هي الشيء ذاته للموضوع في العلاقة مع الأنا. لكن الأنا يعترف بهذا فقط بطريقة غير مباشرة، أي، بتحويل انفعاليته الخاصة إلى فعالية. مع ذلك، فإن من يجعل الأنا نفسها موضوعاً للنقديّة يعرف أن فعالية الأنا في افتراض الموضوع إنما تعبّر، في الواقع الفعلي، عن لا شيء غير افتراضيتها الخاصة عبر الموضوع. مع ذلك، حين يكون الموضوع ليس فقط شيئاً يُفترض، بل أيضاً (لنكمل بهذه اللغة التجريدية) شيء والذي هو ذاته يفترض، من الواضح إذن أن الأنا اللاافتراضية، التي تستثني الموضوع من ذاتها وتنفيه، هي فقط افتراضية للأنا الذاتية التي على الموضوع أن يحتج عليها؛ نتيجة لذلك، لا يمكن للأنا أن تكون مبدأ استنتاج شاملاً وكافياً كما يعتبرها مؤلفنا على أنها تكون. وهكذا، خلافاً لهذا النوع من الفلسفة الذي يبدأ بافتراض تسليمه بذاته جدلاً، الذي هو يمتلك ذاته بالكامل لتوه بينما لا يزال عند نقطة

البداية، الذي هو في المقام الأول وبشكل أساسي مهتم بساسيأسببالإجابة عن السؤال التالي: كيف تكون الأنا قادرة على افتراض وجود العالم، أو موضوع؟ وخلافاً لهذا النوع من الفلسفة هنالك آخر والذي يخلق نفسه بموضوعية؛ والذي يبدأ من نقيضه ويسأل ذاته السؤال المعاكس، لكنه أكثر أهمية وإثماراً بكثير: كيف نكون قادرين على افتراض وجود أنا التي هي من ثم تستعلم وتستطيع من ثم أن تستعلم؟

إنه صحيح أن لا شيء يمكنه أن يمس الأنا أو يدخل فيها والذي ليس له أساس، أو على الأقل ليس له ميل، داخل الأنا نفسها؛ إنه صحيح أن الموضوع ذاته يكون، بقدر ما يكون كلّ تحديد من الخارج في الوقت نفسه تحديداً ـ ذاتياً، الموضوع ذاته ليس غير الأنا الموضوعية. لكن مثلما أن الأنا تفترض نفسها في الموضوع ومن خلاله، كذلك، أيضاً، يفترض الموضوع ذاته ويحققها من خلال الأنا. واقع الأنا في الموضوع هو في الوقت نفسه واقع الموضوع في الأنا. وإذا كانت الانطباعات عن الموضوع وحدها هي الحاسمة، كما اعتقدت المادية والتجريبية الغبيتين، لكان باستطاعة الحيوانات من ثم، أو حتى لوجب عليها، أن تكون أطباء. إذا كانت الأنا، من ناحية أخرى، وحدها المهمة، لما كان باستطاعة الكينونات المختلفة عن الأنا الحصول على الانطباعات ذاتها أو المشابهة من الموضوعات ذاتها. ومن المؤكد أن الانطباع على الأنا «مختلف عن الانطباع الذي يتركه الإصبع على الشمع»؛ ومع ذلك، فإن الانطباع على الشمع يختلف أيضاً عن الانطباع على التالك، الطباشير، أو على أي جسم آخر. التالك خفيف وناعم، ومع ذلك فهو بعيد عن كونه طيعاً وبلا شخصية مثل الشمع؛ وأية محاولة لاختراق بالإصبع في كينونة

طبشورية سميكة calcareus densus يجب أن تنهار على ارتصاصه الوقح. يكمن السبب في أنني أستطيع أن أترك انطباعاً على الشمع دون تلقي منه أي شيء بالمقابل، أو، في أحسن الأحوال، مجرد انطباع ملطخ لشيء يلتصق دائماً semper aliquid haeret، في صفة افتقاده إلى الشخصية characterlessness بشكل خاص؛ تماماً مثلما أن السبب، من ناحية أخرى، بأني لا أستطيع أن أخترق الطباشير دون الشعور بمقاومة تبديها هي إنما يكمن في قوتها الخاصة كالصخر. وقد لاحظ ثيوفراستوس في أطروحته حول أصناف الحجر بأن «الأنواع المختلفة من الحجر يجب أن تُعامل بشكل مختلف»، أي، تماماً مثل الكينونات البشرية، التي وقد وهبت أنواعاً مختلفة، ستكون الأقل رغبة بأن تعامل جميعاً بالطريقة ذاتها، ولا يمكنها ذلك فحسب.

من هنا يمكن القول، إنه ليس ثمة أي معنى في أن نعزو لبراعة الأنا وشموليتها فقط ذلك الذي ينتمي أيضاً إلى حيوية الأشياء وتفردها، ومن ثم، التأثير باللاأنا إضافة إلى الأنا بالطريقة ذاتها أو بطريقة مشابهة. إنّ دفء شمس الربيع الذي يغري الأنا البشرية بالخروج من أصفاد البيروقراطية المثلجة إلى الهواء الطلق يسحب أيضاً السحالي والديدان العمياء لتخرج من مخابئها إلى النور. لا تمتلك نبتة الـ Stapelia hirsuta فقط بالنسبة لنا رائحة الجيفة بل أيضاً بالنسبة لذبابة الجيف، وإلا فسوف لن تُغوى بأن تعهد إليها ببيوضها. والبلور الصخري، الذي ليست لديه أية مقاومة للاختراق من قبل أشعة الضوء، يسمح لنا، وهو أقصى متعة لأعيننا، أن نرى من خلاله أيضاً. إن قطعة من الشمع، التي لا تثير أي مشاعر فينا، تترك انطباعاً سطحياً حتى على المياه، في حين إن الحجر الجيري الأكثر

جلالة، الذي يهبط إلى قعر الماء بالذات، يثقل أنانا أيضاً حتى الأرض. كم كنا سنسعد لو أن الطبيعة كشفت سحرها لأنانا فقط! آه كم سنسعد! لأنه ما من حشرة عسل أو عثة شمع كانت ستدمر بعدئذٍ خلايا النحل خاصتنا، لا سوسة حقول ذرة خاصتنا، لا يسروع ملفوف حدائق نباتية خاصتنا. ومع ذلك، فذلك الذي يعطينا مذاقاً حلواً وممتعاً هو أيضاً حلو الطعم لكينونات غيرنا.

أو يجب أن يكون الذوق والشم دون كرامة الأنا البشرية لأن امتلاكهما يدخلها في المنافسة والتنافس مع السوس ويسروع الملفوف. هل سيكون من الأفضل للطعم والرائحة، أو للحواس بشكل عام، أن لا تعود تنتمي إلى أنانا؟ هل عليها أن تنتمي بالأحرى إلى كينونات مفارقة لنا ودوننا؟ لكن ألم تكن لتشعر بالبؤس تماماً، جسدياً وعقلياً على حد سواء، إذا عميت عيناك، صمت أذناك، وتثلم ذوقك وشمك؟ ألم تكن لتصرخ عندئذٍ بألم عظيم ألف مرة في اليوم: «آه، لو كان باستطاعتي فقط استعادة حواسي!» ألن يكون هذا اعترافاً وإعلاناً أن الحواس تنتمي إلى أناك، وأنه أنت ـ أقول أنت، أنت ذاتك، وليس فقط جسدك ـ كنت ستبدو مشلولاً بائساً دون الحواس أو فقط بحواس معيبة؟ أو أليس واجباً أن الأنا التي أضحت معيبة ومشلولة عبر فقدان الحواس، كما، على سبيل المثال، أناك، أو على الأقل أناي التي هي صادقة إلى درجة الاعتراف أنها فقدت جزءاً من ذاتها حين فقدت جزءاً من جسدها، أليس واجباً أن هذه الأنا هي الأنا التأملية؟ أي نوع من الأنا كانت ستبدو عليه هذه الذات التأمليّة إذن؟ كيف سيكون ممكناً الحديث البتة عن «إحساس مشترك، غريزة، شعور، إلخ» حين تكون هذه الأنا مختلفة عن الأنا الحقيقية؟ كيف كان

باستطاعتها أن تظل محتفظة بالاسم أنا إذا كانت ستنكر علاقتها بالأنا التجريبية؟ كانت الأنا التأملية ستزعم بالأحرى أنه ما من تمايز آخر عن الأنا التجريبية خاصتنا غير أنّ الأنا التي يقول كل فرد في ظلها «أنا» تُصنّف بشكل عشوائي ـ الأنا المطهرة من كل خصوصيات التجريبي، أشيائه غير الضرورية، وأموره العرضية. لكن، من الواضح، لا ينبغي عد الجسد ضمن هذه الخصوصيات والأمور العرضية. وهذا يعني أن الجسد ـ على الأقل، الجسد التأملي ـ ينتمي أيضاً إلى الأنا التأملية؛ لأنه من الصعب أن نفهم لماذا علينا أن نعزو الفرق بين الضروري والطارئ للأنا وحدها وليس للجسد أيضاً؛ من الصعب أن نفهم لماذا لن يسمح لنا بتطهير الجسد وكذلك الأنا من كل ما هو غير لائق وطارئ.

الأنا جسديّة؛ وهذا ليس له معنى سوى أن الأنا ليست فاعلة فقط بل أيضاً منفعلة. وأنه من الخطأ أن اشتقاق انفعالية الأنا من فعاليتها، أو تقديمها كفعالية. على العكس من ذلك: انفعالية الأنا هي فعالية الموضوع. لأن الموضوع، أيضاً، يكون فاعلاً، والأنا تكون منفعلة ـ انفعالية ليس من الضروري للأنا أن تخجل منها، لأن الموضوع ينتمي إلى الكينونة الأعمق للأنا.

لكن بسبب هذا تحديداً، فإنه أحادي الجانب ومنحاز بأعلى درجة أن نرغب باعتبار وتقديم كل تحديدات الأنا بعزلة عن الموضوعات، أي، باعتبارها تحديدات ـ ذاتية للأنا؛ علاوة على ذلك، سيكون هذا من المستحيل تماماً القيام به، لأن القوة الخاصّة للأنا غير كافية بأية حال لتلبية جميع احتياجاتها. لذلك يجب أن تستعير الوسائل التي تفتقر إليها من العالم الموضوعي، أي، من جسدها الخاص. وهكذا، على سبيل المثال،

من الواضح أنّ «شعور الدفء الحيواني» الذي تشارك فيه الأنا وفقاً لعلم النفس هو من أصل مادي بحت. لكن كيف يكون هذا على قافية واحدة مع أنا تخلق كلّ شيء من ذاتها؟ كيف يمكن للنار المثيرة للقلق للدفء الحيواني أن تدخل في «الهدوء المعرفي لأنا والتي هي متركزة في ذاتها»؟ ربما لأن الدفء الحيواني يمكنه تأكيد استقلاليته ولااتكاليته الخاصتين في مواجهة درجة حرارة خارجية متبدّلة؟ لكن حتى هذا الاستقلال له حدّه، الذي يذكرنا على الفور بعدم إمكانية الفصل بين الذات والموضوع. يموت الناس فجأة عند خط الاستواء عندما تقترب درجة الحرارة من 40 درجة مئوية. أو هل إنّ جسم الحيوان متطابق مع الأنا إلى حد أن الأنا تستمد ذاتها كل ما تستمده من الجسم؟ مع ذلك، فالأنا ليست «منفتحة على العالم» «من خلال ذاتها» بحد ذاتها بأي حال من الأحوال، بل من خلال ذاتها ككينونة مادية، أي، من خلال الجسد. وفيما يتعلق بالأنا المجردة، الجسد هو العالم الموضوعي. وإنه من خلال الجسد فإنّ الأنا ليست مجرد أنا بل أيضاً موضوع. أن تكون متجسّدة يعني أن تكون في العالم؛ وهو ما يعني أن تمتلك كثيراً من الحواس، أي، كثيراً من المسام وكثيراً من الأسطح العارية. فالجسد ليس سوى الأنا التي يسهل اختراقها. أو هل يجب أن الشعور بالدفء الحيواني كشعور أنه ينتمي فقط إلى الأنا؟ ولكن ما هو الإحساس بدون دفء؟ ما الذي سيُترك بأية حال حين أقوم بعملية تجريد من موضوع أو محتوى الأحاسيس ومن فعاليات الأنا؟ كيف يمكنني، على سبيل المثال، أن أعزو إحساس أو فعالية الرؤية إلى الأنا، وكيف يمكنني استيعاب ذلك في علم النفس وتعريفه إذا كنت آخذه في التجريد من موضوعه ـ الضوء؟ الرؤية هي، أولاً وقبل كل شيء،

ليست سوى الإحساس بالنور أو إدراكه والإحساس بالتأثر بالنور؛ فالعين هي «شعور رقيق». الرؤية من دون نور هي مثل التنفس من دون هواء؛ أن ترى يعني أن تشارك في النور.

نقول الآن إن واحدنا يستطيع في الحقيقة أن يحوّل الأنا إلى مبدأ شامل للاستنباط، على الرغم من التناقض مع المعنى الذي، منذ فيشته، نربطه بالمفهوم، أو بأية حال، بالكلمة «أنا». مع ذلك، فهذا لا يمكن أن يتم إلا بشرط أن يكتشف واحدنا لا ـ أنا الأنا في الأنا نفسها ويبرهن عليها؛ وليس فقط لا ـ أنا بل فوارق واعتراضات بشكل عام، لأنه من المستحيل تماماً تحقيق أي شيء ذي مغزى مع الابتهال اللاتخيلي والرتيب للأنا = الأنا الأبدي. فالأنا التي تنبثق عنها نوتة موسيقية تختلف تماماً عن الأنا التي تقدّم صنفاً منطقياً، قانوناً أخلاقياً أو تشريعياً. لكن ذلك كان سيعني أن علم النفس هو العلم الوحيد الذي يبزّ كل العلوم الأخرى، وهو العلم الأول والعام الذي هدفه ليس سوى اتباع الأنا من خلال كلّ بلاياها من أجل استخلاص مبادئ مختلفة جوهرياً عن العلاقات المختلفة التي تشارك فيها الأنا. في تلك الحالة، من غير الكافي ومن غير المقبول بالمرة أن نجعل من علم النفس ـ كما يفعل رايف ـ علماً معيناً وأن نستنتج من ذلك فقط علوم المنطق والميتافيزيقيا التجريدية. لكن النقيض الأصلي والأكثر أهمية، نقيض يرتبط بالضرورة بالأنا، هو الجسد، اللحم. والصراع بين الروح والجسد وحده هو المبدأ الميتافيزيقي الأعلى؛ إنه سر الخلق والأرضية التي يقوم عليها العالم. وفي الواقع، فاللحم، أو إذا كنت تفضل، الجسد ليس لديه فقط معنى طبيعي تاريخي أو تجريبي ـ نفسيّ، بل معنى تأملي، ميتافيزيقي أساساً. لأنه ما الذي يكونه الجسد إن لم يكن

انفعالية الأنا؟ وكيف ستستنبط حتى الإرادة والإحساس من الأنا دون مبدأ انفعالي؟ لا يمكن تصور الإرادة دون شيء يناضل ضدها؛ وفي كل الأحاسيس، مهما كانت روحية، ما من شيء أكثر فعالية من الانفعالية، ما من شيء أكثر روحية من اللحم، ما من شيء أكثر أنا من اللا ـ أنا.

ضرورة إصلاح الفلسفة

هنالك فارق نوعي بين فلسفة جديدة والتي تقع في حقبة مشتركة مع الفلسفات السابقة وتلك التي تنتمي إلى مرحلة جديدة تماماً في تاريخ البشرية. وكي نكون أكثر تحديداً، هناك تمايز أساسي متضمن بين فلسفة تدين بوجودها لحاجة فلسفية، كما، على سبيل المثال، فلسفة فيشته فيما يتعلق بفلسفة كانط، والفلسفة التي تتوافق مع حاجة للبشرية. باختصار، هنالك عالم من الفرق بين فلسفة مرتبطة على نحو غير مباشر فقط بالجنس البشري بحكم تابعيتها لتاريخ الفلسفة وفلسفة هي على نحو مباشر تاريخ للبشرية.

لذا فالسؤال المطروح هو ما إذا كان سيستدعى تحول، إصلاح، أو تجديد للفلسفة. إذا كان الأمر كذلك، كيف يمكن له أو كيف يجب له أن يكون؟ هل سيحدث هذا التغيير بروح ومعنى الفلسفة كما هي موجودة حتى الآن، أو هل على التغيير أن يكون له معنى جديداً؟ هل علينا أن نبحث عن فلسفة مماثلة لتلك التي كانت لدينا حتى الآن أو عن فلسفة مختلفة أساساً؟ السؤال الجوهري، الذي تقوم عليه أيضاً الأسئلة السابقة، هو: هل نجد أنفسنا على أعتاب عصر جديد، مرحلة جديدة في تاريخ البشرية، أو أننا ما نزال في الشبق القديم ذاته؟ هل علينا أن نحافظ على الإنسان

في شكله القديم، فنقوم فقط ببعض التعديلات التي لا غنى عنها والتي أصبحت ضرورية بسبب مسيرة الزمن؟ وحين نقارب هذا السؤال فقط من منظور فلسفي، فسوف يكون فهمنا لنطاقه عندئذٍ ضيقاً جداً. وسوف نكون نتناوله عندئذٍ على مستوى التشاجرات الطفيفة السكولاستية العادية. وما من شيء غيره سيكون أكثر زيادة عن الحاجة.

التغيير الحقيقي والضروري الوحيد في الفلسفة يمكن أن يكون التغيير الذي يصغي لحاجة العصر وكذلك لحاجة البشرية. ففي الأزمنة حين ينهار منظور عالمي ـ تاريخي للأمور، تضحي احتياجات البشر متناقضة. يشعر بعضهم بالحاجة إلى الحفاظ على القديم وإلى رفض الجديد؛ ويشعر آخرون بالحاجة إلى ترجمة الجديد إلى واقع ملموس. فعلى أي جانب تكمن الحاجة الحقيقية؟ فقط على الجانب الذي يمثّل حاجة المستقبل، أي، المستقبل المتوقع؛ على الجانب الذي تتموضع عليه الحركة المتصاعدة. إن الحاجة للحفاظ على القديم ليست إلا ردة فعل منتجة اصطناعياً. لقد كانت الفلسفة الهيغلية مزيجاً تعسفياً لأنظمة متواجدة مختلفة، للكثير من أنصاف الحقائق التي لم تكن لديها القوة الإيجابية لرغبة بسلبية مطلقة. وحده فقط الذي لديه الشجاعة لأن يكون سلبياً بالمطلق لديه القدرة أيضاً على خلق شيءٍ جديد.

تتميز الحقب التاريخية للبشرية عن بعضها بعضاً على أساس من التغيرات الدينية. ولا يمكن فهم أصول حركة تاريخية إلا بمدى اكتشافها في قلب الإنسان. فالقلب ليس شكلاً من أشكال الدين التي يمكن أن توجد أيضاً في القلب؛ إنه جوهر الدين بالذات. والسؤال إذن: هل حدثت ثورة دينية بالفعل في داخلنا؟ والجواب هو نعم! نحن لا نمتلك قلباً،

نحن ليس لدينا المزيد من الدين. لقد تم نفي المسيحية، وانتفت حتى من قبل أولئك الذين ما يزالون يبدون أنهم متشبثون بها. وواحدنا متردد فقط في أن يجعل معروفاً أنها منتفية. وغير مستعد لأن يعترف بهذا بدافع من أسباب سياسية، يجعل واحدنا بالأحرى من الأمر سرّاً، بل يخدع واحدنا نفسه عن قصد وعن غير قصد على حد سواء. والواقع أن واحدنا يقوم حتى بعرض نفي المسيحية بتباهٍ على أنه المسيحية نفسها، ويحولها بذلك إلى مجرد اسم. لقد مضى النفي العملي للمسيحية إلى درجة أن واحدنا يلقي جانباً بكلّ المبادئ التوجيهية الإيجابية، أن واحدنا لا يحتاج حتى إلى الأسفار الرمزية، آباء الكنيسة، أو «الكتاب المقدس الذي هو المعيار لما يجب أن يُدعى» مسيحياً. كما لو أن الدين كان باستطاعته أن يستمر في أن يكون ما يكون عليه حتى في حالة عدم وجود معيار محدّد لما يشكل جوهره، كما لو أنه كان باستطاعته أن يمضي في كونه ما يكون عليه دون نقطة محورية، دون مبدأ واضح. والمبدأ الآن هو الحفاظ على الدين في ظل صيغة إنكاره. ما هي المسيحية، في نهاية المطاف؟ حين لا نعود نمتلك عهداً، كيف لنا أن نعرف إرادة مؤسسها ورسالته؟ وهذا لا يمكن له أن يعني غير أن المسيحية لم تعد موجودة فعلاً. وظواهر كهذه ليست سوى مظاهر للاضمحلال الداخلي، لانحطاط المسيحية وسقوطها.

المسيحية لم تعد قادرة على الاستجابة لاحتياجات الإنسان النظري ولا الإنسان العملي. كما أنها لم تعد قادرة على إرضاء عقلنا أو قلبنا، لأننا اكتشفنا الآن مصالح أخرى لقلبنا غير النعيم السماوي الأبدي.

كل فلسفة حتى الآن تندرج في حقبة سقوط المسيحية أو في حقبة نفيها. حقبة هدفت بالأحرى إلى ترسيخها. لقد أخفت الفلسفة الهيغلية

فقط نفي المسيحية خلف التناقض بين المفهوم والفكر، خلف التناقض بين المسيحية الناشئة والمسيحية التي اكتمل نشوؤها. أي، إنها كانت تنفي المسيحية في حين كانت تفترضها. فقد ادعت أن المسيحية الناشئة كانت ضرورية بسبب دورها التحرري. ومع ذلك، فالديانة تحافظ على ذاتها فقط طالما أنها محفوظة بمعناها وقصدها الأصليين. في البداية يكون كل دين نار، طاقة، وحقيقة؛ وفي أصوله يكون كلّ دين شديداً وصارماً تماماً. مع ذلك، فبمرور الوقت، يفقد حيويته، يزداد تراخيه، ويصبح غير مبال بذاته وغير حقيقي معها ويقع ضحية لهذه العادة. ومن أجل تفسير . أو إخفاء . هذا التناقض في الممارسة، هذا التناقض بين الدين وتدهوره، إما أن يستدعي واحدهم التقليد الأصلي أو يشير إلى التعديلات النافذة في كتاب القانون القديم. هكذا هم اليهود. أما بالنسبة للمسيحيين، فإنهم يحلون المشكلة عن طريق إسناد معنى لوثائقهم المقدسة يتناقض معها بشكل إيجابي.

المسيحية تقف منفية. في العقل وكذلك في القلب، في العلم وكذلك في الحياة، في الفن وكذلك في الصناعة. تقف تماماً، منفية إلى غير رجعة ودون إمكانية لاستردادها، لأن الناس أخذوا لأنفسهم الآن كل ما هو صحيح، بشري، معادٍ للمقدّس، وجرّدوا المسيحية من كل قوتها المعارضة. حتى الآن، كان النفي نفياً غير واعٍ. الآن فقط نجده مُراداً على نحو واعٍ ومقصوداً على نحو مباشر، وأكثر ذلك لأن المسيحية ربطت ذاتها بالقوى التي تعوق المحرّك الأساسي للبشرية المعاصرة ـ الحرية السياسية. وهذا النفي الواعي يدشن عصراً جديداً ويؤسس لضرورة فلسفة جديدة مفتوحة القلب والتي توقفت عن أن تكون مسيحية؛ وبالفعل، فهي لامسيحية.

تخطو الفلسفة داخل الحيّز الذي كان الدين قد احتله. مع ذلك، فهذا يعني أن فلسفة مختلفة تماماً تحلّ محل كل الفلسفات السابقة. والفلسفة السائدة حتى الآن لا يمكن أن تحلّ محلّ الدين، فنظراً لطبيعتها، كانت خالية من الدين. لقد تركت الجوهر الخاص بالدين يتوضع خارج ذاتها وبررت فقط شكل الفكر. لو أرادت الفلسفة أن تكون قادرة على الحلول محل الدين، عليها، كفلسفة، أن تصبح ديناً. وهذا يعني أن عليها، بطريقة تتناسب مع طبيعتها الخاصة، أن تتضمن جوهر الدين أو الميزة التي يمتلكها الدين على الفلسفة.

إنّ الضرورة لفلسفة مختلفة أساساً تولد أيضاً من حقيقة أن هذا النوع من الفلسفة الموجود حتى الآن يكمن كاملاً أمامنا. لذا فإن أي شيء مشابه له سيكون زائداً عن الحاجة، وكلّ ما هو منتج في روحه، مهما يمكن أن يكون متبايناً في صفاته الخاصة، لا بد أن يكون زائداً عن الحاجة. نعم، الإلـه الشخصي يمكن تصوره وإثباته بهذه الطريقة أو تلك. لقد سمعنا بما فيه الكفاية، ونحن لا نريد أن نعرف أي شيء أكثر حوله. نحن فقط لا نريد المزيد من اللاهوت.

الاختلافات الجوهرية في الفلسفة هي اختلافات جوهرية ضمن الجنس البشري. فمكان الاعتقاد أخذه اللااعتقاد ومكان الكتاب المقدس أخذه العقل. وبالمثل، فقد تم استبدال الدين والكنيسة بالسياسة، السماء بالأرض، الصلاة بالعمل، الجحيم بالحاجة المادية، والمسيحي بالإنسان. وأولئك الذين هم غير منقسمين بين ربّ في السماء وربَ على الأرض، أي، أولئك الذين يحتضنون الواقع بنفس غير منقسمة الذات - يختلفون تماماً عن أولئك الذين يعيشون في شقاق. وذلك الذي هو النتيجة

لصيرورة وساطة فكر في الفلسفة هو اليقين الفوري بالنسبة لنا. وفقاً لذلك، نحن بحاجة إلى مبدأ يتوافق مع هذه الآنية. إذا كان الإنسان قد أخذ الآن مكان المسيحي في الممارسة العملية، فإنه في النظريّة أيضاً، يجب أن يأخذ جوهر الإنسان مكان الإلهي. باختصار، يجب علينا أن نركز في مبدأ نهائي واحد، كلمة نهائية واحدة ما نود أن نكون. هكذا فقط يمكننا أن نقدّس حياتنا ونحدّد اتجاهها. هكذا فقط يمكننا أن نحرّر أنفسنا من التناقض الذي يسمّم في الوقت الحاضر كينونتنا الأعمق. التناقض بين حياتنا وفكرنا من جهة، وبين دين يتعارض جذرياً معهما من جهة أخرى. لأن الديني هو ما يجب أن نصبح عليه مرة أخرى إذا كان للسياسة أن تكون ديننا. لكن هذا لا يمكن أن يتحقق إلا إذا كنا نمتلك أعلى نقطة مرجعية داخل أنفسنا كشرط لأن نصنع من السياسة ديناً لنا.

يمكن أن يكون هناك تحول غريزي من السياسة إلى الدين، لكن ما نحتاج إليه هو أرضية نهائية على نحو مميّز لمثل هذا التحول، مبدأ رسمي. هذا المبدأ، إذا ما عبّرنا سلباً، ليس شيئاً آخر غير الإلحاد، أو بعبارة أخرى، التخلي عن الله الذي هو بخلاف الإنسان.

الدين، بالمعنى العادي للكلمة، يلعب الحد الأدنى من الدور في تماسك الدولة إلى درجة أنه يمكن النظر إليه بالأحرى كانحلال لها. ووفقاً للدين، الله هو الآب، الرزاق، المعطي، الحارس، الحامي، الحاكم، ورب مَلَكية ـ العالم. بناء على ذلك، الإنسان ليس بحاجة للإنسان، وبالنسبة لكلّ ما يُفترض أنه يأخذه من ذاته أو من غيره من الناس، يكون مداناً به مباشرة إلى الله للتو. إنّه يعتمد على الله بدلاً من الإنسان؛ فامتنانه يرجعه إلى الله بدلاً من الإنسان. بناء على هذا الاعتبار،

الإنسان مرتبط بالإنسان عرضيّاً. لكن حين نشرح واقع الدولة من منظور الذات، سوف ندرك أن السبب الذي يفسّر لماذا يتجمّع الناس مع بعضهم هو تحديداً أنهم لا يؤمنون بأي إلـه، أنهم ينفون اعتقادهم الدينية على نحو غير واعٍ، لاإرادي، وعلى صعيد الممارسة. ليس الاعتقاد بالله، بل بالأحرى الشكّ فيما يتعلّق به هو السبب الحقيقي الكامن خلف تأسيس الدول. من منظور الذات، فإنّ الاعتقاد بالإنسان كإلـه للإنسان هو الذي يفسر أصل الدولة. فداخل الدولة، تفترق قوى الإنسان وتكشف ذواتها من أجل، أنه من خلال هذا الافتراق والتركيب، أن تشكّل كينونة لامتناهية؛ لأن تعددية البشر وتعددية القوى تشكّل قوة منفردة. الدولة تشمل كل الوقائع وهي العناية الإلهية للإنسان لأنه ضمن الدولة، يمثّل أحدهم الآخر، يكمل أحدهم الآخر ـ ما أنا غير قادر على القيام به أو معرفته، شخص آخر يمكنه ذلك. أنا لست وحدي ومستسلماً لمخاطر قوى الطبيعة بل أنا مع الآخرين؛ أنا محاط بكينونة شاملة؛ أنا جزء من كل. الدولة الحقيقية هي الإنسان غير المحدود، اللانهائي، الصحيح، الكامل، والإلهي. إنها في المقام الأول الدولة التي يظهر فيها الإنسان كإنسان؛ الدولة التي فيها الإنسان الذي يربط ذاته بذاته هي الإنسان المحدّد ذاتياً، المطلق.

تمثل الدولة الواقع، تماماً كما تمثّل الدحض العملي للاعتقاد الديني. وحتى في أيامنا هذه، فالمؤمن المحتاج للمساعدة يبحث عنها من البشر. ومع ذلك، فهو قانع بـ«نعمة الله»، التي يتوقع أن تكون حاضرة في كل مكان. لكنه، سواء أنجح أم لم ينجح، لا يعتمد كثيراً على الفعالية البشرية كما لو أنه يعتمد على ظروف مواتية، وفي كثير من الأحيان على الفرصة

السانحة. لكن «نعمة الله» هي فقط الضباب الأزرق الذي يحجب الإلحاد العملي للمعتقد غير المعتقد.

وهكذا فهذا هو الإلحاد العملي الذي يقدّم للدول ما يجعلها متماسكة؛ الكينونات البشرية تتجمّع في الدولة لأنهم هنا بلا إلـه، لأن الدولة هي إلههم، وهذا هو السبب في أن يكون باستطاعتها أن تنسب لذاتها على نحو مبرر المحمول الإلهي «عظمة». والإلحاد العملي، الذي كان حتى الآن أرضية الدولة وقوتها المتماسكة فقط، يبزغ كالفجر الآن على وعينا. إن السبب الذي يفسّر تحوّل الإنسان المعاصر إلى السياسة هو أنه وجد أن الدين المسيحي سم لطاقته السياسية.

إن ما تكونه المعرفة بالنسبة لوعي الإنسان المفكّر، تكونه الغريزة بالنسبة لوعي الإنسان العملي. لكن الغريزة العملية للبشرية هي غريزة سياسية؛ أي، إنها غريزة المشاركة الفاعلة في شؤون الدولة، غريزة تطالب بإلغاء الهرمية ـ السياسيّة واللامعقول من بين الناس. إنها غريزة تطالب بنفي الكاثوليكية السياسي. لقد دمّر عصر الإصلاح الكاثوليكية الدينية، لكن العصر الحديث وضع الكاثوليكية السياسية في مكانها. إن ما هدف الإصلاح إلى تحقيقه في مجال الدين، يهدف واحدنا إلى تحقيقه الآن في مجال السياسة. وتماماً كما أن تحويل الله إلى عقل لم يحلّه بل أجرى عليه عملية استحالة transubstantiated فقط، كذلك فبالطريقة ذاتها أجرت البروتستانتية عملية استحالة transubstantiated على البابا [فصار] الملك. ويتعين علينا الآن التعامل مع البابوية السياسية؛ فالأسباب الكامنة خلف ضرورة الملك لا تختلف عن الأسباب الكامنة خلف ضرورة البابا.

إنّ ما يسمى بالعصر الحديث، إنما هو في الحقيقة بروتستانتية العصور

الوسطى؛ وقد أبقت على قيد الحياة الكنيسة الرومانية مع أنصاف نفيها وأنصاف معاييرها؛ لقد حافظت على الشموليات بشكلها القديم. ومع تحلّل المسيحية البروتستانتية، التي كسلطة وحقيقة دينيتين حدّدت حتى الآن الروح، ندخل الآن في عصر جديد. وروح هذا العصر، أو روح المستقبل، هي الواقعية. وإذا كان لنا أن نتصور كينونة مختلفة عن الإنسان بوصفها أعلى الكينونات والمبادئ، فالشرط لمعرفة تلك الكينونة سوف يظل يتضمّن ضرورة التجريد عن الإنسان. وبهذه الطريقة سوف لن نكون قادرين أبداً على تحقيق وحدة مباشرة مع أنفسنا، مع العالم، مع الواقع؛ وعلاقتنا بالعالم ستظل بوساطة مثال عال، مختلف؛ سيكون لدينا دائماً مُنْتَج أمامنا بدلاً من المُنْتِج؛ وسوف يظلّ لدينا ماوراء حتى لو أنه داخلنا لا خارجنا؛ وسوف نجد أنفسنا دائماً في انقسام بين النظرية والتطبيق، وسوف يكون علينا أن نتملك كينونة في رؤوسنا، وأخرى في قلوبنا ـ أي، الروح المطلق في رأسنا والإنسان في قلبنا أو في الحياة الفعلية. كنّا سنمتلك فكراً، والذي هو ليس كينونة ملموسة، من ناحية، وكينونة، والتي ليست نومينون ولا فكراً، من ناحية أخرى. كل خطوة في الحياة تأخذنا خارج الفلسفة؛ وكل فكر فلسفي يأخذنا خارج الحياة.

البابا، رأس الكنيسة، هو جيد كإنسان، مثلي، والملك هو جيّد كإنسان مثلنا جميعاً. لذلك، فهو لا يستطيع أن يعمل كلّ ما يحلو له دون عوائق؛ إنه لا يقف فوق الدولة أو فوق الملّة. البروتستانتي هو جمهوري متديّن. وذلك ما يفسّر لماذا تؤدي البروتستانتية بطبيعة الحال إلى النظام الجمهوري السياسي ما إن يختفي محتواها الديني؛ أي، يتم الكشف عنها، يُرفع حجابها. ما إن تلغي البروتستانتية الانقسام بين السماء حيث نحن

سادة، والأرض حيث نحن عبيد ـ أي ما إن أدركنا أن الأرض مقصدنا ـ سوف تقودنا البروتستانتية مباشرة نحو دولة جمهورية. إذا كانت الدولة الجمهورية في أوقات سابقة انضمت للتعاون مع البروتستانتية، فالأمر كان، بطبيعة الحال، عن طريق الصدفة ـ حتى لو أنه دون فحوى لأن البروتستانتية تعد فقط بالحرية الدينية؛ لذلك، فإذا كنت جمهورياً وبروتستانتينياً في آن، فهو تناقض. فقط بعد إلغاء المسيحية سوف تُحرز، إذا جاز التعبير، الحق في تشكيل دولة جمهورية، لأنه في الدين المسيحي لديك جمهوريتك في السماء وأنت لا تحتاج إلى جمهورية هنا. على العكس تماماً: يجب أن تكون عبداً هنا، وإلا فالسماء لا لزوم لها.

مقولات تمهيدية حول إصلاح الفلسفة (1842)

سر اللاهوت هو علم الإنسان، لكن اللاهوت ذاته هو سر الفلسفة التأملية، التي من ثم تتحوّل لتكون لاهوتاً تأملياً. على هذا النحو، فإنه يميز نفسه عن اللاهوت العادي بحقيقة أنه يدفع بالكينونة الإلهية إلى داخل هذا العالم ـ اللاهوت العادي يسقطها داخل الماوراء بدافع من الخوف والجهل؛ وعلى النقيض من اللاهوت العادي، فإنه يحقق فعلياً، يحدّد، ويدرك الكينونة الإلهية.

* * *

سبينوزا هو في الواقع من استهلّ الفلسفة التأمليّة الحديثة؛ شيلينغ، محييها؛ وهيغل، متممها.

* * *

«وحدة الوجود» هي العاقبة الضرورية للاهوت (أو للإيمان بإله)؛ إنها لاهوت ناتج. «الإلحاد» هو العاقبة الضرورية «لوحدة الوجود»؛ إنه «وحدة الوجود» ناتجة.[1]

(1) تستخدم هذه التسميات اللاهوتية هنا بمعنى الأسماء المستعارة التافهة.

المسيحية هي التناقض بين تعددية الآلهة والتوحيد الإلهي.

* * *

وحدة الوجود هي التوحيد الإلهي مع حامل التعددية الإلهية؛ أي، إنّ وحدة الوجود تجعل من الكينونات المستقلّة للتعددية الإلهية محمولات أو صفات لكينونة مستقلّة واحدة. وهكذا فإن سبينوزا، بعد أخذه للفكر كمجمل لكلّ الأشياء المفكّرة والمادة كمجمل لكلّ الأشياء الممتدة، حوّلها إلى سمات للجوهر، أي، الله؛ الله هو شيء مفكّر؛ الله هو شيء ممتد.

لقد ميّزت فلسفة الهوية ذاتها عن فلسفة سبينوزا فقط من خلال حقيقة أنها حقنت في جوهر سبينوزا ـ هذا الشيء اللمفي الميت ـ روح المثالية. هيغل، على وجه الخصوص، حوّل الفعالية الذاتية، قوة التمييز الذاتية، والوعي الذاتي إلى سمة للجوهر. وعبارة هيغل المتناقضة ـ «وعي الله هو الوعي الذاتي لله» ـ إنما تقوم على الأساس ذاته الذي لعبارة سبينوزا المتناقضة ـ «الامتداد أو المادة هما صفتان للجوهر» ـ ولا تمتلك معنى غير أنّ الوعي الذاتي هو صفة للجوهر أو لله؛ فالله هو الأنا. والوعي الذي ينسبه المؤمن بوجود إلـه إلى الله بتناقض مع الوعي الحقيقي هو مجرد فكرة دون واقع. لكن عبارة سبينوزا ـ «المادة صفة للجوهر» ـ لا تقول شيئاً أكثر من هذا، إن المادة جوهر إلهي أساسي. وبالمثل، فإن عبارة هيغل لا تقول شيئاً أكثر من أنّ الوعي جوهر إلهي.

* * *

«طريقة النقد الإصلاحي للفلسفة التأملية لا تختلف بحدّ ذاتها عن

تلك المستخدمة للتو في فلسفة الدين. فنحن لا نحتاج إلا إلى تحويل المحمول إلى حامل ومن ثم كحامل إلى موضوع ومبدأ ـ أي، فقط فلسفة تأمليّة معكوسة. وبهذه الطريقة، يكون لدينا حقيقة غير محجوبة، نقية، ولا تشوبها شائبة.

* * *

«الإلحاد» هو «وحدة وجود» معكوسة.

* * *

وحدة الوجود هي نفي اللاهوت من منظور اللاهوت.

* * *

تماماً كما أنه وفقاً لسبينوزا (الأخلاق، الجزء الأول، التعريف 3، الافتراض 10) فإن صفة أو محمول الجوهر هو الجوهر ذاته، كذلك فوفقاً لهيغل فإن محمول المطلق ـ أي، الحامل عموماً ـ هو الحامل ذاته. المطلق، وفقاً لهيغل، هو الكينونة، الجوهر، أو المفهوم (الروح أو الوعي الذاتي). لكن المطلق متصوّراً ككينونة، هو ليس سوى كينونة؛ المطلق، بقدر ما يُفكّر به في ظل هذا التعريف أو التصنيف أو ذاك، يفقد ذاته بالكامل في هذا التعريف أو التصنيف، وهكذا فإنه بمعزل عنه، فهو مجرّد اسم. لكن، مع ذلك، المطلق كحامل لا يزال يشكّل ذلك الذي يكمن في الأساس؛ والحامل الحقيقي أو ذلك الذي من خلاله لا يكون المطلق مجرّد اسم بل شيء ما، هو تحديد، وما يزال يمتلك معنى لمحمول مجرّد، تماماً مثل المحمول عند سبينوزا.

* * *

المطلق أو اللامتناهي للفلسفة التأمليّة، إذا ما نظرنا إليه سيكولوجياً، هو ليس غير ذلك الذي هو غير محدد، اللامعيّن؛ أي، التجريد من كلّ ما هو محدّد ومفترض ككينونة التي تكون من ناحية متمايزة عن هذا التجريد ومن ناحية أخرى متطابقة معه. لكن إذا ما نظرنا إليه من منظور تاريخي، فهو ليس أكثر من الكينونة الميتافيزيقية ـ اللاهوتية القديمة أو اللا ـ كينونة التي هي ليست محددة، ليست بشريّة، ليست معينة، وليست مخلوقة ـ العدم السابق للعالم مُقدّم كمأثرة.

* * *

المنطق الهيغلي هو لاهوت تمّ تحويله إلى عقل وحضور؛ إنه لاهوت محوّل إلى منطق. وتماماً مثلما أنّ الكينونة الإلهية للاهوت هي الأمثولة أو التجسيد التجريدي لكلّ الوقائع، أي، لكلّ التحديدات، لكل المتناهيات، كذلك، أيضاً، الأمر ذاته مع المنطق. فكلّ ذلك الموجود على الأرض يجد نفسه مرة أخرى في سماء اللاهوت أيضاً، كل ما يكون في الطبيعة يعاود الظهور في سماء المنطق الإلهي ـ نوع، كمّ، معيار، جوهر، كيميائية، آلية، وعضوية. في اللاهوت، لدينا كل شيء مرتين، الأولى بالمجرد ومن ثم بالعياني؛ على نحو مشابه، لدينا كل شيء مرتين في الفلسفة الهيغلية ـ كموضوع للمنطق، ومن ثم، من جديد، كموضوع لفلسفة الطبيعة والروح.

* * *

جوهر اللاهوت هو المتعال؛ أي جوهر الإنسان مفترضاً خارج الإنسان. وجوهر منطق هيغل هو فكر متعال؛ أي، فكر الإنسان مفترضاً خارج الإنسان.

* * *

تماماً كما أن اللاهوت يشطر الإنسان ويخارجه كي يطابق من ثم جوهره المتخارج معه، كذلك على نحو مشابه يعدّد هيغل ويقسم الجوهر البسيط، المتطابق ذاتياً للطبيعة والإنسان من أجل أن يضمّ لاحقاً بالقوة ما فصله بالقوة.

* * *

الميتافيزيقيا أو المنطق هو علم حقيقي ومحايث فقط عندما لا يتم فصله عن ما يسمى الروح الذاتية. الميتافيزيقيا هي علم نفس سرّاني مقصور على فئة معينةesoteric. أية اعتباطية، أي فعل عنف هو أن ننظر إلى النوعية لمصلحتها الخاصّة أو الشعور لمصلحته الخاصّة، إلى فسخ كليهما إلى علمين، كما لو كان باستطاعة النوعية أن تكون أيّ شيء دون الشعور، أو باستطاعة الشعور أن يكون أي شيء دون نوعية.

* * *

الروح المطلق عند هيغل ليست سوى الروح المجردة، أي، الروح المحدودة التي تمّ فصلها عن ذاتها؛ تماماً مثلما أن الكينونة اللامحدودة للاهوت ليست غير الكينونة المحدودة المجرّدة.

* * *

تكشف الروح المطلقة وفقاً لهيغل ذاتها أو تدركها في الفن، الدين، والفلسفة. وهذا ببساطة يعني أن روح الدين، الفن، والفلسفة هي الروح المطلقة. لكن واحدنا لا يمكنه فصل الفن والدين عما هو إنساني من شعور، خيال، وإدراك، كما لا يستطيع واحدنا فصل الفلسفة عن الفكر.

باختصار، لا يمكن لواحدنا فصل الروح المطلقة عن الروح الذاتية، أو عن جوهر الإنسان، دون أن يُلقى من جديد إلى منظور اللاهوت، دون يُخدع في النظر إلى الروح المطلقة باعتبارها روحاً أخرى والتي هي متمايزة عن كينونة الإنسان، أي، دون أن يجعلنا نقبل بوهم شبح أنفسنا الموجود خارج أنفسنا.

* * *

الروح المطلقة هي «الروح المتوفاة» للاهوت الذي يطارد، كشبح، الفلسفة الهيغلية.

* * *

اللاهوت هو الاعتقاد بالأشباح. يمتلك اللاهوت العادي أشباحه في الخيال الحسي، لكن اللاهوت التأملي يمتلك أشباحه في التجريد غير الحسي.

* * *

أن تقوم بالتجريد يعني أنى تفترض جوهر الطبيعة خارج الطبيعة، جوهر الإنسان خارج الإنسان، جوهر الفكرة خارج فعل التفكير. لقد غرّبت الفلسفة الهيغلية الإنسان عن ذاته بقدر ما تقوم منظومتها ككل على أعمال التجريد هذه. وعلى الرغم من أنها تعيد من جديد مطابقة ما تفصل، فهي تفعل ذلك بطريقة منفصلة وتوسطية فحسب. فالفلسفة الهيغلية هي فلسفة تفتقر إلى الوحدة الآنية، اليقينية الآنية، الحقيقة الآنية.

* * *

المطابقة المباشرة، الواضحة تماماً، وغير الخادعة لجوهر الإنسان ـ الذي أُخِذ بعيداً عنه من خلال التجريد ـ مع الإنسان، لا يمكن التأثير بها من خلال مقاربة إيجابية؛ يمكن اشتقاقها فقط من الفلسفة الهيغلية كنفي لها؛ يمكن استيعابها فقط بأية حال حين تستوعب على أنها النفي الكلّي للفلسفة التأملية، على الرغم من أنها هي الحقيقة لهذه فلسفة. والحقيقة أنّ كلّ شيء محتوًى في فلسفة هيغل، لكن دائماً بجانب نقيضه، عكسه.

* * *

إنّ الدليل الواضح بأنّ الروح المطلقة هي ما يدعى بالروح الذاتية، المحدودة، أو، بعبارة أخرى، أن الأخيرة لا يمكن فصلها عن الأولى، هو فن. فقد ولد الفن من الشعور بأن حياة هذا العالم هي الحياة الحقيقية، أنّ المتناهي هو اللامتناهي؛ إنه مولود من الحماس لكينونة محددة وحقيقية بوصفها الكينونة الأعلى والإلهية. لا يحتوي التوحيد المسيحي داخل ذاته مبدأ لثقافة فنية وعلمية. وحدها تعدديّة الآلهة، ما يسمى بعبادة الأصنام، هي مصدر الفن والعلم.

لقد ارتقى اليونانيون بأنفسهم إلى كمال الفنون التشكيلية فقط من خلال حقيقة أن الشكل البشري بالنسبة لهم كان الشكل الأرفع على الإطلاق وبلا تردد ـ شكل الألوهية. كان المسيحيون قادرين على إبداع شعر فقط عند نقطة حيثما نفوا عملياً اللاهوت المسيحي وعبدوا المبدأ الأنثوي بوصفه المبدأ الإلهي. كفنانين وشعراء، وجد المسيحيون أنفسهم في تناقض مع جوهر ديانتهم كما تصوّروها وكما شكّلت غرض وعيهم. لقد أعرب بترارك عن أسفه، من منظور الدين، عن القصائد التي ألّه فيها

لاورا خاصته. لماذا لا يمتلك المسيحيون، كما يمتلك الوثنيون، أعمالاً فنيّة تناسب أفكارهم الدينية؟ لماذا لا يمتلكون صورة للمسيح مرضية تماماً؟ لأن الفن الديني للمسيحيين ينهار عند التناقض القاتل بين الوعي والحقيقة. إنّ جوهر الدين المسيحي، في الحقيقة، هو جوهر الإنسان؛ لكنه في وعي المسيحيين جوهر مختلف، غير بشري. ومن المفترض أن المسيح هو إنسان وليس إنساناً؛ إنه غموض. مع ذلك فالفن يمكنه أن يمثّل فقط الحقيقي والذي لا لبس فيه.

* * *

الوعي الحاسم ـ وعي أصبح لحماً ودماً ـ بأنّ البشري هو الإلهي وأنّ المتناهي هو اللامتناهي هو المصدر للشعر والفن الجديدين اللذين سوف يتجاوزان كلّ الشعر والفن السابقين في الطاقة، العمق، والحماسة. فالاعتقاد بالماوراء هو اعتقاد غير شعري بالمطلق. الألم هو مصدر الشعر. وحده الذي يختبر ضياع الكينونة المحدودة كضياع غير محدود قادر على الاحتراق بنار الحماسة الغنائية. وحده التحفيز المؤلم لذاكرة ذلك الذي لم يعد هو الفنان الأول، المثالي الأول في الإنسان. لكن الاعتقاد بالماوراء يحوّل كل ألم إلى مجرد مظهر، إلى لا حقيقة.

* * *

إنّ فلسفة والتي تستمد النهائي من اللانهائي والمحدّد من اللامحدد لا يمكن أبداً أن تجد طريقها إلى تقديم حقيقي للمتناهي والمحدّد. وكون المتناهي مستمدّاً من اللامتناهي يعني أنّ اللامتناهي، أو اللامحدّد، محدّد، ومن ثم، منفي؛ ومن المسلم به أنّ اللانهائي هو لاشيء دون تحديد ـ أي،

دون محدودية ـ وأنه النهائي مقدّم بوصفه واقع اللانهائي. مع ذلك، فاللا ـ كينونة السلبيّة، هذا الإزعاج للمطلق، لا يزال المبدأ الأساسي؛ لذلك يجب أن تُلغى المحدودية المفترضة مراراً وتكراراً. النهائي هو نفي اللانهائي، ومرة أخرى، اللانهائي هو نفي النهائي. وفلسفة المطلق هي تناقض.

* * *

تماماً كما في اللاهوت، الإنسان هو حقيقة الله وواقعه ـ لأن كلّ المحمولات التي تدرك الإلـه كإله، أو تجعل الإلـه كينونة حقيقية، محمولات مثل القوة، الحكمة، الخير، الحب، وحتى اللانهائية والشخصية، والتي لديها كشرط لها التمايز عن المتناهي، إنما تُفترض أولاً في الإنسان ومعه ـ كذلك أيضاً في الفلسفة التأملية المتناهي هو حقيقة اللامتناهي.

* * *

يُعبّر عن حقيقة المتناهي في الفلسفة التأملية فقط بطريقة غير مباشرة، مقلوبة. وحين يمتلك اللامتناهي أي معنى، حين يمتلك حقيقة وواقعاً فهو فقط حين يكون محدّداً ـ أي، حين يُقدّم ليس كلا ـ متناهٍ بل كمتناهٍ ـ يكون المتناهي فعليّاً هو اللا ـ متناهي في الحقيقة.

* * *

إنّ مهمة الفلسفة الحقيقية هي ليس إدراك اللامتناهي كمتناهٍ، بل كغير متناهٍ؛ أي، كلا ـ متناهٍ. بكلمات أخرى، ليس بافتراض المتناهي في اللامتناهي، بل بافتراض اللامتناهي في المتناهي.

* * *

بداية الفلسفة ليست الله ولا المطلق، وليست هي بكونها محمول المطلق أو الفكرة؛ إن بداية الفلسفة بالأحرى هي المتناهي[1]، المحدّد، والواقعي. والأرجح أنه لا يمكن تصوّر اللامتناهي دون المتناهي. هل يمكنك التفكير بالنوعية وتحديدها دون التفكير بنوعية محدّدة؟

* * *

لذلك، فإنه ليس غير المحدّد، بل المحدّد الذي يأتي أولاً، لأنّ النوعية المحدّدة ليست سوى النوعية الواقعية؛ النوعية الواقعية تسبق النوعية التي هي مُتخيّلة.

* * *

الأصل والمسار الذاتيّان للفلسفة هما أيضاً أصلها ومسارها الموضوعيّان. فقبل أن تفكّر بالنوعية، فأنت تشعر لتوّك بالنوعية. المعاناة تسبق التفكير.

* * *

اللامتناهي هو الجوهر الحقيقي للمتناهي ـ المتناهي الحقيقي. التأمّل أو الفلسفة الحقيقيان ليسا إلّا ما هو تجريبي حقاً وعلى نحو شامل.

* * *

(1) أنا أستخدم حيثما كان مصطلح «متناهٍ» بمعنى الفلسفة المطلقة التي يظهر بالنسبة لها، بقدر ما تأخذ منظور المطلق، الواقعي على أنه غير واقعي ولا قيمة له، لأنها تعتقد أن اللا ـ واقعي واللا ـ محدّد بأنهما واقعيان. ومع ذلك، يظهر المتناهي والذي لا قيمة له بالنسبة لها كواقعيين أيضاً عندما لا ينظر إليهما من منظور المطلق. هذا التناقض واضح في بدايات فلسفة شيلينغ، لكنه يكمن أيضاً في أساس الفلسفة الهيغلية.

اللامتناهي في الدين والفلسفة هو متناه ومحدود من نوعية ما، ولم يكن قط أي شيء مختلفاً عن هذا، لكنه يُضفى عليه الصبغة السرانية؛ أي، كان متناهياً أو محدّداً مع مسلمة أنه ما من شيء يكون متناهياً وما من شيء يكون محدوداً. لقد اقترفت الفلسفة التأملية ذاتها ذنب الخطأ ذاته كما اللاهوت؛ فقد جعلت تحديدات الواقع أو المحدودية تحديدات وحوامل للمتناهي من خلال نفي التقريرية.

* * *

الصدق والاستقامة مفيدان في جميع الأمور وهذا ينطبق أيضاً على الفلسفة. مع ذلك فالفلسفة صادقة ومستقيمة فقط عندما تتنازل لتعترف بمحدودية لاتناهيها التأملي ـ عندما تتنازل لتعترف، على سبيل المثال، أن سرّ الطبيعة في الله ما هو إلا سرّ الطبيعة البشرية، أن الليل الذي تفترضه في الله من أجل أن تُخرج منه نور الوعي هو ليس سوى ظلامها الخاص، الشعور الغرائزي بالواقع والاستغناء عن المادة.

* * *

المسار الذي تأخذه حتى الآن الفلسفة التأملية من المجرد إلى الملموس، من المثالية إلى الواقعي، هو مسار مقلوب. فهذه الطريقة لا توصل المرء أبداً إلى الواقع الحقيقي والموضوعي، بل فقط إلى إدراك تجريديات المرء الخاصّة، وبسبب هذا على وجه التحديد، ليس إلى الحرية الحقيقية للروح؛ لأنه وحده فقط تصور الأشياء والكينونات في واقعها الموضوعي يمكن أن يجعل الإنسان حراً وخالياً من كل الأحكام المسبقة. الانتقال من المثالي إلى الواقعي له مكانه فقط في الفلسفة العملية.

* * *

الفلسفة هي معرفة ما يكون. أن تفكّر وتعرف الأشياء والكينونات كما هي تكون ـ ذلك هو القانون الأعلى، المهمة الأعلى للفلسفة.

* * *

التحدّث عمّا يكون كما هو يكون، أو بكلمات أخرى، التحدّث بشكل صحيح عمّا هو صحيح، يبدو سطحياً؛ والتحدّث عمّا يكون كما لا يكون، أو بكلمات أخرى، التحدّث عمّا هو صحيح بطريقة غير صحيحة، مقلوبة، يبدو بأنه عويص.

* * *

الصدق، البساطة، والتقريرية هي الخصائص الشكلية للفلسفة الحقيقية.

* * *

الكينونة، التي تبدأ بها الفلسفة، لا يمكن فصلها عن الوعي بأكثر مما يمكن فصل الوعي عن الكينونة. تماماً كما أن واقع الشعور هو خاصية، وبشكل معكوس، الشعور واقع الخاصيّة، كذلك أيضاً الكينونة واقع الوعي، لكن على نحو معادل أيضاً الوعي حقيقة الكينونة ـ وحده الوعي هو الكينونة الحقيقية. فالوحدة الحقيقية للروح والطبيعة هي الوعي وحده.

* * *

جميع القرارات، النماذج، الفئات، أو كلّ ما يود المرء أن يورده والذي أطلقته الفلسفة التأملية ورمته في عالم المتناهي والتجريبية إنما يحتوي

داخل نفسه على وجه التحديد الجوهر الحقيقي للمتناهي؛ أي، اللامتناهي الحقيقي ـ أسرار الفلسفة الحقيقية والنهائية.

* * *

المكان والزمان هما شكلا وجودٍ لجميع الكينونات. وحده الوجود في المكان والزمان هو وجود. إنّ نفي المكان والزمان هو دائماً مجرّد نفي لحدودهما، وليس لكينونتيهما. إن شعوراً غير زمني، إرادة غير زمنية، فكرة غير زمنية، كينونة غير زمنية هي كلها سخافات. إن من هو خارج الزمن بالمطلق لا يمتلك زمناً أيضاً، ولا حافزاً على الإرادة والتفكير.

* * *

إنّ لنفي المكان والزمان في الميتافيزيقيا، في كينونة الأشياء، أكثر النتائج العملية خبثاً. فوحده الذي يأخذ حيثما كان منظور المكان والزمان لديه أيضاً حس سليم وفهم عملي في الحياة. المكان والزمان هما المعياران الأساسيان للتجربة العملية. والشعب الذي ينفي الزمان من الميتافيزيقيا خاصته ويؤلّه الأزلي ـ أي، الوجود التجريدي المنفصل عن الزمان ـ يستبعد، نتيجة لذلك، الزمان من سياسته، ويعبد مبدأ الاستقرار المعادي للتاريخ الذي هو ضد الحق والعقل.

* * *

لقد تحولت الفلسفة التأملية إلى شكل أو إلى سمة للمطلق، التطور الذي انفصل عن الزمن. لكن هذا الانفصال للتطور عن الزمن هو بالفعل تحفة الاعتباطية التأمليّة والدليل القاطع على حقيقة أن الفلاسفة التأمليين

فعلوا بمطلقهم تماماً كما فعل اللاهوتيون بإلههم الذي يمتلك كلّ مشاعر البشر دون أن يتملك إحساساً، يحب دون حب، ويغضب دون غضب. ويرقى التطوّر دون زمن إلى سويّة التطور دون تطوّر. وعلاوة على ذلك، فالفرضية القائلة إنّ الكينونة المطلقة تكشف عن ذاتها إنما هي حقيقية ومنطقية فقط بطريقة أخرى مداورة. لذلك يجب أن يُصاغ الأمر على النحو التالي: وحدها الكينونة التي تطوّر ذاتها وتكشف عنها في الزمن هي مطلقة؛ أي، كينونة حقيقية وفعليّة.

* * *

المكان والزمان هما شكلا الإظهار للامتناهي الحقيقي.

* * *

حيثما لا يوجد حد، لا يوجد زمن، لا توجد حاجة، ليس ثمة ميزة، لا طاقة، لا روح، لا نار، ولا حب. وحدها الكينونة التي تعاني من الحاجة (notleidend) هي الكينونة الضرورية (notwendig). والوجود دونما حاجة هو وجود فائض عن الحاجة. فكل ما هو خالٍ بالمطلق من الاحتياجات لا توجد لديه حاجة الوجود. وسواء ما إذا هو يكون أم لا يكون فالأمر سواء ـ أمر سواء لذاته وأمر سواء للآخرين. إن كينونة دونما احتياج هي كينونة دونما أساس. وحده ذلك الذي يعاني يستأهل أن يوجد. وحدها تلك الكينونة التي يتوافر فيها الألم هي الكينونة الإلهية. فكينونة دونما معاناة هي كينونة دونما كينونة. كينونة دونما معاناة هي كينونة دون حسيّة، دون مادة.

* * *

إنّ فلسفة والتي لا تمتلك مبدأً انفعالياً فيها، فلسفة والتي تتأمّل بوجود بلا زمان ودوامية، بخاصيّة دونما شعور، بكينونة دونما كينونة، بحياة دونما حياة ـ أي، دون لحم ودم ـ فلسفة كهذه، مثل فلسفة تجعل من التجريبي، بادئ ذي بدء، بسبب أحادية ـ منظورها بالضرورة، نقيضاً لها. لا شكّ أنّ سبينوزا جعل من المادة صفة للجوهر، لكنه لا يعتبر المادة على أنها مبدأ للمعاناة. فبالنسبة لسبينوزا، المادة صفة للجوهر تحديداً لأنها لا تعاني، لأنها فريدة من نوعها، غير قابل للتجزئة، ولامتناهية، لأنها تمتلك التحديدات ذاتها التي لصفة الفكر نقيضتها؛ باختصار، لأنها مادة مجرّدة، مادة دونما مادة، تماماً كما أن الماهية في منطق هيغل هي ماهية الطبيعة والإنسان، لكن دونما ماهية، دونما طبيعة، ودونما إنسان.

* * *

يجب أن يأخذ الفيلسوف في نص الفلسفة ذلك الجانب من الإنسان الذي لا يتفلسف، بل، بدلاً من ذلك، يعارض الفلسفة والتفكير المجرد، أو بعبارة أخرى، ذلك الذي تم اختزاله عند هيغل إلى مجرد حاشية. هكذا فقط يمكن للفلسفة أن تصبح شاملة، خالية من التناقضات، غير قابلة لأن تُدحض، وقوة لا يمكن مقاومتها. على الفلسفة أن لا تبدأ كثيراً بذاتها بل بنقيضها الذاتي؛ أي، باللا ـ فلسفة. هذه الكينونة التي تتمايز عن الفكر، التي هي لا ـ فلسفية، هذه الكينونة المعادية للسكولاستية بالمطلق فينا هي مبدأ الحسيّة.

* * *

إنّ الأداتين والجهازين الأساسيين للفلسفة هما: الرأس، الذي هو

مصدر النشاط، الحرية، اللانهائية الميتافيزيقية، والمثالية، والقلب، الذي هو مصدر المعاناة، المحدودية، الاحتياجات، والحسيّة. أو بتعبير نظري: الإدراك الفكري والشعوري، لأن الفكر هو حاجة الرأس، والإدراك الشعوري، الشعور، هو حاجة القلب. الفكر هو مبدأ المدارس؛ أي، المنظومة؛ الإدراك، مبدأ الحياة. حين أدرك عن طريق الحواس، فأنا محدّد بالموضوع؛ عندما أفكر، فأنا الذي يحدّد الموضوع؛ في الفكر أنا أكون الأنا، في الإدراك، اللا ـ أنا. فقط من نفي الفكر، من التحدّد بالموضوع، من العاطفة، من مصدر كل المتع والحاجات يولد الفكر الحقيقي، الموضوعي، والفلسفة الحقيقية، الموضوعية. الإدراك يعطي الكينونة ذلك المتطابق آنياً مع الوجود؛ والفكر يعطي الكينونة ذلك الذي واسطته هو التمايز والفصل عن الوجود. لذلك فالحياة والحقيقة لا توجدان إلا حيثما يتم توحيد الماهية مع الوجود، الفكر مع الإدراك ـ الشعوري، الفعالية مع الانفعالية، والضخامة السكولاستية المملة للميتافيزيقيا الألمانية مع المبدأ المعادي للسكولاستية، التفاؤلي، للحسية والمادية الفرنسيتين.

* * *

ما ينطبق على الفلسفة، ينطبق على الفيلسوف، والعكس بالعكس؛ فصفات الفيلسوف، أي، الشروط والعناصر الذاتية للفلسفة، هي أيضاً شروطها وعناصرها الموضوعية. والفيلسوف الحقيقي الذي هو متماثل مع الحياة والإنسان يجب أن يكون من نسب فرنسي ـ ألماني. لا ترتعد، أيها الألماني العفيف، من هذا الخليط. فقد شرح الـPhilosophorum

Acta[1] للتو ما تنصّ عليه هذه الفكرة عام 1716. «حين نقارن الألمان والفرنسيين مع بعضهم بعضاً ونتيقن أن هؤلاء الأخيرين لديهم رشاقة أكثر في مزاجهم، والأولين وزناً أكثر، باستطاعة المرء أن يقول بعدل إنّ temperamenturm gallico ـ germanicum [المزاج الفرنسي ـ الألماني] هو أفضل ما يناسب الفلسفة، أو إن طفلاً كان من أب فرنسي وأم ألمانيّة (caeteris paribus) [أشياء أخرى متعادلة] كان سيُمنح philosophicum ingenium [عبقرية فلسفية] جيدة». صحيح تماماً؛ فقط علينا أن نأخذ الأم فرنسية والأب ألمانياً. القلب ـ المبدأ المؤنث، شعور المتناهي، ومقر المادية ـ هو النزعة الفرنسية؛ الرأس ـ المبدأ المذكّر، ومقر المثالية ـ هو النزعة الألمانية. القلب يصنع الثورات، الرأس الإصلاحات؛ القلب يأتي بالأشياء إلى حيز الوجود، القلب يحرّكها. لكن فقط حيثما يكون هناك حركة، تصاعد، عاطفة، دم، وحسية هنالك أيضاً روح. لقد كانت روح للايبنتس، مبدؤه المتفائل المادي ـ المثالي، أول من سحب الألمان خارج سكولاستيتهم وتعلّقهم الفلسفيين.

* * *

في الفلسفة، كان ينظر إلى القلب حتى الآن على أنه متراس اللاهوت. مع ذلك، فالقلب على وجه التحديد هو المبدأ المعادي ـ للاهوت إيجابيّاً؛ وبلغة اللاهوت فهو المبدأ غير الاعتقادي، الإلحادي في الإنسان. لأنه لا يعتقد بشيء غير ذاته؛ إنه يعتقد فقط بالواقع الذي

(1) دورية فلسفية اختصاصية ظهرت للمرة الأولى في بداية القرن الثامن عشر في هالّه، ألمانيا.مترجم عربي!

لا يتزعزع، الإلهي، والمطلق لكينونته الخاصّة. لكن الرأس، الذي لا يفهم القلب، يحوّل ـ لأنه من عمله أن يفصل ويفرّق الذات والموضوع ـ كينونة القلب بالذات إلى كينونة متمايزة عن القلب؛ أي، موضوعية وخارجية. لكني أؤكّد أن القلب يحتاج كينونة أخرى، لكنها كينونة والتي هي نوعه الخاص ـ أي، ليست متمايزة عن القلب ـ والتي لا تتعارض مع القلب. اللاهوت ينفي حقيقة القلب أو حقيقة العاطفة الدينية. لكن العاطفة الدينية، القلب، يقول، على سبيل المثال: الله يعاني. مع ذلك فاللاهوت، يقول: الله لا يعاني. وذلك يعني، أن القلب ينفي الفرق بين الله والإنسان، لكن اللاهوت يؤكّد ذلك.

* * *

يقوم الإيمان بوجود إلـه على الانقسام الثنائي للرأس والقلب؛ ووحدة الوجود هي حلّ هذا الانقسام الثنائي، لكن ضمن الانقسام الثنائي، لأنها تجعل الكينونة الإلهية محايثة فقط ككينونة متعالية؛ أما الأنثروبوثيزم[1] anthropotheism فيكون دون مثل هذا الانقسام. الأنثروبوثيزم anthropotheism هو القلب المرتقي إلى عقل؛ إنه يتحدّث عبر الرأس بلغة العقل فقط ما يتحدّث به القلب بطريقته الخاصة. الدين هو فقط عاطفة، شعور، قلب، وحب، أي، نفي الإلـه وحلّه في الإنسان. والفلسفة الجديدة بوصفها النفي للاهوت، الذي ينفي حقيقة العاطفة الدينية، هي من ثم افتراض للدين. الأنثروبوثيزم anthropotheism هو الدين الواعي

(1) هو المبدأ الذي يعزو للآلهة شكلاً وطبيعة إنسانيين؛ أو الاعتقاد أن الآلهة هي كينونات بشريّة مؤلّهة. مترجم عربي!

لذاته؛ إنه الدين الذي يفهم ذاته. اللاهوت، من جهة أخرى ينفي الدين تحت مظهر افتراضه.

* * *

شيلينغ وهيغل نقيضان. يمثّل هيغل المبدأ المذكر للاستقلالية الذاتية والفعالية الذاتية؛ باختصار، المبدأ المثالي. ويمثّل شيلينغ المبدأ المؤنث للتقبليّة والقابلية للتأثر؛ باختصار، المبدأ المادي ـ في البداية تشرّب فيشته، ثم أفلاطون وسبينوزا، وأخيراً بويمه. يفتقر هيغل إلى الإدراك الحسّي، ويفتقر شيلينج إلى قوة الفكر وقوة التحديد. شيلينغ هو مفكّر فقط بمعنى ما هو عام؛ وعندما يتعلّق الأمر بالخاص والمحدّد، فإنه يخلد إلى المشي في نوم الخيال. عند شيلينغ، العقلانية هي مظهر فحسب؛ اللاعقلانية هي الحقيقة. إن مدى إنجاز هيغل هو فقط مبدأ تجريدي، لاعقلاني؛ ومدى إنجاز شيلينغ هو فقط وجود وواقع سرانيان ومتخيلان واللذان هما معارضان للمبدأ العقلاني. يعوّض هيغل عن افتقاره للواقعية من خلال كلمات حسيّة بقوة؛ وشيلينغ من خلال الكلمات الجميلة ـ عبّر هيغل عن غير المألوف بطريقة مألوفة، في حين عبّر شيلينغ عن المألوف بطريقة غير مألوفة. يحوّل هيغل الأشياء إلى مجرد أفكار، في حين يحوّل شيلينغ الأفكار المجرّدة ـ على سبيل المثال، aseity [وجود ينشأ من ذاته وليس له مصدر آخر غير ذاته ـ مترجم عربي] الله ـ إلى أشياء. يضلّل هيغل الرؤوس المفكّرة، شيلينغ فقط الرؤوس غير المفكّرة. يحوّل هيغل الحماقة إلى عقل؛ شيلينغ، على العكس، العقل إلى حماقة. شيلينغ هو فلسفة في عنصر الحلم؛ هيغل في عنصر المفهوم. ينفي شيلينغ الفكر المجرد من خلال الخيال؛ هيغل من خلال الفكر المجرد. هيغل، بوصفه

النفي الذاتي للتفكير السلبي، أو بوصفه تأوج الفلسفة القديمة، هو البداية السلبية للفلسفة جديدة. شيلينغ هو الفلسفة القديمة مع الوهم والتظاهر بأنها فلسفة واقعية جديدة.

* * *

الفلسفة الهيغلية هي الحلّ للتناقض بين التفكير والكينونة، كما عبّر عنه كانط، على وجه الخصوص؛ وتنبه لما سيأتي، فإن حلّ التناقض ما زال قائماً في التناقض؛ أي، داخل عنصر واحد ـ الفكر. الفكر هو كينونة عند هيغل؛ أي، الفكر هو الحامل، الكينونة هي المحمول. والمنطق هو تفكير في عنصر التفكير، أو الفكر مفكّراً بذاته؛ إنه فكر كحامل دون محمول. لكن التفكير بعنصر التفكير ما يزال تجريدياً؛ لذلك يكون عليه أن يدرك ذاته ويخارجها. هذا الفكر المُدرك والمتخارج هو الطبيعة، الواقعي بشكل عام ـ الكينونة. لكن ما هو الواقعي حقاً في هذا الواقعي؟ الفكر! ذلك يفسّر لماذا يطرح عن ذاته عاجلاً محمول الواقع كي يكوّن حالة دونما محمولات بوصفها كينونته الحقيقية. لكن هذا ما يفسّر بالضبط لماذا بقي هيغل غير قادر على الوصول إلى كينونة ككينونة؛ أي، إلى كينونة حرّة، مستقلّة والتي هي سعيدة في ذاتها. لقد تصوّر هيغل الموضوعات فقط كمحمولات للفكر المفكّر بذاته. والتناقض المعترف به بين الدين الموجود والمتخيّل في فلسفة الدين عند هيغل يبدو ممكناً فقط لأنه هنا، أيضاً، كما في مواضع أخرى، يتحول التفكير إلى الذات، لكن الموضوع؛ أي، الدين، فقط إلى مجرد محمول للفكر.

* * *

إنّ من يتمسك بالفلسفة الهيغلية يتمسك أيضاً باللاهوت. فالمذهب الهيغلي الذي يرى أن الطبيعة أو الواقع يفترضان من قبل الفكرة، هو التعبير العقلاني عن المذهب اللاهوتي الذي يرى أن الطبيعة، الكينونة المادية، كانت قد خلقت من قبل الله، غير المادي؛ أي، الكينونة المجردة. وفي نهاية المنطق، نجد أن الفكرة المطلقة تصل حتى إلى «قرار» غامض كي توثّق بيديها هي نزولها من السماء اللاهوتية.

* * *

الفلسفة الهيغلية هي الملاذ الأخير والمأوى العقلاني الأخير للاهوت. تماماً كما صار اللاهوتيون الكاثوليك ذات مرّة بحكم الأمر الواقع أرسطويين من أجل محاربة البروتستانتية، كذلك على اللاهوتيين البروتستانت الآن بحكم القانون أن يصبحوا هيغليين من أجل محاربة «الإلحاد».

* * *

العلاقة الحقيقية للتفكير بالكينونة هي هذا فقط: الكينونة هي الحامل، الفكر هو المحمول. الفكر يأتي من الكينونة، لكن الكينونة لا تأتي من الفكر. الكينونة تأتي من ذاتها ومن خلال ذاتها؛ الكينونة تُعطى فقط من خلال الكينونة؛ تمتلك الكينونة أرضيتها عبر ذاتها لأنه وحدها الكينونة هي معنى، سبب، ضرورة، وحقيقة؛ باختصار، إنها الكل في الكل. الكينونة تكون لأن اللاكينونة ليست كينونة؛ أي، لاشيء أو هراء.

* * *

جوهر الكينونة ككينونة هو جوهر الطبيعة. والنشأة الزمنية تنطبق فقط على الأشكال، لا على جوهر الطبيعة.

* * *

تُشتق الكينونة من الفكر فقط حيثما تتمزق الوحدة الحقيقية للفكر والكينونة، حيثما يأخذ المرء أولاً، من خلال التجريد، من الكينونة نفسها وماهيتها ومن ثم يجد نتيجة لذلك في هذه الماهية المجردة أن معنى الكينونة وأرضيتها مفرغان. وبالمثل، فإن العالم يكون، ويجب أن يكون، مستمداً من الله حيث يفصل المرء على نحو اعتباطي ماهية العالم عن العالم.

* * *

إنّ من يوجه تأملاته نحو العثور على مبدأ للفلسفة واقعي خاص، مثل ما يسمّى بالفلاسفة الوضعيين،

- هو مثل حيوان، على بقعة جرداء
- تقوده روح شر في دائرة تستدير
- وتستدير
- وحولها من كل الجوانب توجد أرض جميلة، مليئة بالمراعي.

هذه الأرض الجميلة المليئة بالمراعي هي الطبيعة والإنسان، لأنه لكليهما ينتميان معاً. ها هي الطبيعة، ها هو الإنسان! هنا، أمام عينيك، توجد أسرار الفلسفة.

* * *

الطبيعة كينونة والتي هي غير متمايزة عن الوجود؛ الإنسان كينونة والتي هي تمايز نفسها عن الوجود. الكينونة التي لا تمايز هي أرضية الكينونة التي تمايز؛ لذلك، الطبيعة هي أرضية الإنسان.

* * *

الفلسفة الجديدة والوضعيّة الوحيدة هي نفي لكل الفلسفة السكولاستية، على الرغم من أنها تحتوي حقيقة الأخيرة؛ إنها إنكار للفلسفة باعتبارها سمة مجردة، مخصصة، أي، سكولاستية؛ إنها لا تحتوي لغواً، لا لغة معينة، لا اسماً معيناً، لا مبدأ معيناً؛ إنها الإنسان المفكّر ذاته، أي، الإنسان الذي يعرف ذاته على أنها الماهية الواعية ذاتياً للطبيعة، التاريخ، الدول، والدين؛ إنها الإنسان الذي يكون ويعرف ذاته أنها تكون الهوية الواقعية (لا الوهمية)، المطلقة لكلّ المتعارضات والتناقضات، لكلّ الصفات الفاعلة والمنفعلة، العقلية والحسية، السياسية والاجتماعية؛ إنها الإنسان الذي يعرف أن الكينونة في مبدأ وحدة الوجود، التي فصلها الفلاسفة التأمليون أو بالأحرى اللاهوتيون وأعطوها الشكل الموضوعي ككينونة مجرّدة، وهي ليست غير كينونته الخاصة غير المحددة، لكنها كينونة تقبل تعريفات لامتناهية.

* * *

الفلسفة الجديدة هي نفي العقلانية بالقدر الذي ينفيه بها التصوف؛ نفي لوحدة الوجود بالقدر الذي تنفيه بها الشخصانية؛ نفي للإلحاد بالقدر الذي ينفيه به الاعتقاد بوجود إله؛ إنها وحدة جميع هذه الحقائق المتناقضة باعتبارها حقيقة مستقلة وصافية بالمطلق.

* * *

لقد عبّرت الفلسفة الجديدة للتو عن ذاتها كفلسفة دين سلباً وإيجاباً على قدم المساواة. وواحدنا بحاجة فقط أن يقوم باستنتاجات من تحليلها إلى مقدمات منطقية كي يدرك مبادئ لفلسفة إيجابية. مع ذلك، فالفلسفة الجديدة لا تتودّد لصالح العامّة. وواثقة من ذاتها، فهي تستهزئ بأن تظهر كما هي تكون؛ لكن تحديداً لهذا السبب، يجب أن تكون لعصرنا ـ الذي في أكثر مصالحه جوهرية، يُحسب المظهر ماهية، الوهم واقعاً، والاسم الشيء في ذاته ـ ذلك الذي لا يكون. تلك هي الطريقة التي تكمل فيها الأضداد بعضها بعضاً! حيث اللاشيء يرمز لشيء ما والأكاذيب للحقيقة، فمن المتساوق فقط أن شيئاً ما يجب أن يرمز للاشيء والحقيقة للأكاذيب. وفي حالة حيث يتعهد المرء القيام بمحاولة فظيعة وغير مسبوقة لتأسيس فلسفة حصرياً على مزاج ورأي عوام الجرائد ـ وعلى نحو تهكمي في اللحظة بالذات حين تشارك الفلسفة في فعل التضليل الذاتي الحاسم والشامل ـ في حالة كهذه لا يمكن للمرء إلا أن يسعى، بطريقة صادقة ومسيحية، لدحض الأعمال الفلسفية عبر الافتراء عليها علناً فيAugsburger Allgemine Zeitung. آه، كم هي شريفة وأخلاقية، حقاً، القضايا العامة في ألمانيا!

* * *

مبدأ جديد يصنع مظهره دائماً باسم جديد؛ أي، إنه يرفع اسماً من مستوى متدنٍّ، بلا امتيازات إلى مستوى أميري ـ تحويله إلى تسمية للأعلى. وإذا كان للمرء أن يترجم اسم الفلسفة الجديدة ـ الاسم «إنسان» ـ «بالوعي الذاتي»، لكان على المرء أن يفسّر الجديدة بلغة القديمة ومن

ثم إعادتها إلى المنظور القديم؛ لأن الوعي الذاتي للفلسفة القديمة بوصفه منفصلاً عن الإنسان هو تجريد دون واقع. الإنسان هو الوعي الذاتي.

* * *

وفقاً للغة، الاسم «إنسان» هو في الواقع اسم خاص، لكن وفقاً للحقيقة هو الاسم لكلّ الأسماء. المحمول «مسميات ـ عديدة» ينتمي حسب الأصول للإنسان؛ فكلّ ما يسمّي الإنسان أو يعبّر عنه، فهو يعبّر دائماً عن جوهره الخاص. لذلك فاللغة هي معيار الحكم حول علو أو انخفاض درجة التطور الثقافي للجنس البشري. الاسم «الله» ليس سوى اسم لما يعتبره الإنسان القوة العليا والكينونة العليا، أي، الشعور الأعلى والتفكير الأعلى.

* * *

الكلمة «إنسان» تعني عادة فقط الإنسان مع احتياجاته، أحاسيسه، وآرائه؛ إنها تعني الإنسان كشخص في تمايز عن الإنسان كعقل؛ وقبل كلّ شيء إنها تعني الإنسان بوصفه متمايزاً عن صفاته العامة العمومية ككلّ، أو الإنسان بوصفه متمايزاً، مثلاً، عن الفنان، المفكر، الكاتب، القاضي وما إلى ذلك؛ كما لو أنها لم تكن صفة مميزة وأساسية بالنسبة للإنسان بأن يكون قاضياً وهلم جرّاً؛ كما لو أن الإنسان كان خارج كينونته الخاصة في الفن، العلوم إلخ. لقد ثبتت الفلسفة التأملية، من الناحية النظرية، انفصال الصفات الأساسية للإنسان عن الإنسان، وبذلك فنحن أمام تأليه للصفات التجريدية المحضة بوصفها كينونات مستقلة. وفلسفة الحق الهيغلية (الفقرة 190)، على سبيل المثال، تقول هذا: «في الحق، ما نمتلك أمامنا

هو الشخص؛ في مجال الأخلاق، الذات؛ في الأسرة، عضو الأسرة؛ في المجتمع المدني ككل، ابن المدينة (كبورجوازي). وهنا من منظور الاحتياجات ما نمتلك أمامنا هو الفكرة المركبة التي نسميها إنساناً. ومن ثم فهنا لأول مرة، وعلى نحو مناسب بالفعل هنا فقط، إننا نتحدث عن الإنسان بهذا المعنى». بهذا المعنى: نحن نتكلم بالحقيقة فقط ودائماً عن كينونة واحدة هي الكينونة ذاتها؛ أي، عن الإنسان، حتى حين نفعل ذلك بمعنى مختلف وبصفة مختلفة، حين نتحدّث عن ابن المدينة، الذات، عضو الأسرة، والشخص.

* * *

كلّ التأمّل المتعلّق بالحق، الإرادة، الحريّة، والشخصية دونما اعتبار للإنسان؛ أي، خارج الإنسان أو حتى فوقه، هو تأمل بلا وحدة، ضرورة، جوهر، أرضية، وواقع. الإنسان هو وجود الحريّة، وجود الشخصيّة، ووجود الحق. وحده الإنسان هو أرضية وأساس الأنا الفيشتية، أرضية وأساس الموناد اللايبتنسية، وأرضية وأساس المطلق.

* * *

كلّ العلوم يجب أن تؤسّس في الطبيعة. والمذهب يظل فرضية طالما لم يجد أساسه الطبيعي. وهذا يصح بشكل خاص على مذهب الحريّة. وحدها الفلسفة الجديدة سوف تنجح في تطبيع الحرية التي كانت حتى الآن معادية للفرضية، فرضية ما فوق طبيعية.

* * *

يجب على الفلسفة أن توحد ذاتها من جديد مع العلم الطبيعي، والعلم الطبيعي مع الفلسفة. وهذه الوحدة، القائمة على حاجة متبادلة، على ضرورة داخلية، سوف تكون أكثر ديمومة، أكثر توفيقاً وأكثر إثماراً من الزواج بغير كفاءة السابق بين الفلسفة واللاهوت.

* * *

الإنسان هو الكينونة الأساسية للدولة. والدولة هي الكليّة المُدركة، المتطورة، الواضحة للكينونة البشريّة. في الدولة، تتحقق الصفات أو الفعاليات الأساسية للإنسان في حالات (Ständen) خاصة، أما في شخص رأس الدولة فهي تُحلّ من جديد في هوية. إن وظيفة رأس الدولة هي تمثيل كلّ الطبقات دونما تمييز؛ فبالنسبة له، هم جميعاً ضروريون على نحو متعادل ومخولون حقوقهم على نحو متعادل أمامه. رأس الدولة يمثّل الإنسان الشامل.

* * *

لقد ربطت الديانة المسيحية اسم الإنسان باسم الإله في اسم واحد «الإله ـ الإنسان». بكلمات أخرى، لقد ارتقت باسم الإنسان إلى سوية صفة للكينونة العليا. وقد حولت الفلسفة الجديدة، بالتساوق مع الحقيقة، هذه الصفة إلى جوهر، المحمول إلى حامل. فالفلسفة الجديدة هي الفكرة محققة ـ حقيقة المسيحية. لكن تحديداً لأنها تحوي داخل ذاتها جوهر المسيحية، فإنها تترك الاسم مسيحي. لقد عبّرت المسيحية عن الحقيقة فقط بما يناقض الحقيقة. فالحقيقة الصافية والصرفة دونما تناقض هي حقيقة جديدة ـ مأثرة جديدة، مستقلّة للجنس البشري.

مبادئ لفلسفة المستقبل

مبادئ لفلسفة المستقبل

مقدّمة

هذه المبادئ هي استمرارية وإثبات آخر على صحة عملي مقولات لإصلاح الفلسفة، الذي مُنع من قبل بأمر من الحكم الطاغية الذي لا يحدّه حد للرقابة الألمانية. ما كانت النية عليه في البداية، هو أن تأخذ هذه المبادئ شكل كتاب موسّع؛ لكن، وأثناء تحضير النسخة النهائية، كنت لسبب غامض أنا ذاتي مأسوراً لروح الرقابة الألمانية وهو ما أدى إلى ابتلاء المخطوطة بتقصير بربري. وما نجا من هذه الرقابة التي لا تستحي أظهر ذاته مختزلاً إلى صفحات الورق القليلة التالية.

لقد دعوتها بمبادئ لفلسفة المستقبل لأن الحاضر ـ زمن الأوهام المحتالة والتحاملات القذرة ـ غير قادر على فهم الحقائق البسيطة التي تُشتق منها هذه المبادئ، بغض النظر عن تقديرها: بساطتها بالذات تجعلها عصية على الفهم من قبل العصر الحالي.

مبادئ لفلسفة المستقبل تنيط بذاتها مهمة فلسفة تقود من عالم «الأنفس المنفصلة» إلى عالم الأنفس المتجسّدة، الحيّة؛ مهمة إجبار الفلسفة على النزول من نعيمها الإلهي المكتفي ـ ذاتياً في الفكر وأن تفتح عينيها على

البؤس البشري. وللوصول إلى هذا الهدف، لا تحتاج إلا إلى الفهم البشري والكلام البشري. لكن أن تفكّر، تتكلّم، وتفعل بطريقة إنسانيّة أصيلة يعني أن تكون ميزة للأجيال القادمة فحسب. وفي وقتنا الحاضر، المهمة هي ليس أن تخترع نظريّة للإنسان، بل أن تسحب الإنسان خارج الوحل الذي وقع فيه. وهذه المبادئ هي ثمرة الانهماك في مثل هذا العمل النظيف، وإن كان قارصاً. كانت مهمتها استخراج ضرورة لفلسفة إنسان، أي، الأنثروبولوجيا، من فلسفة المطلق، أي، اللاهوت، من أجل التأسيس بذلك لنقديّة لفلسفة إنسانية من خلال نقديّة لفلسفة إلهية. لذلك يجب أن يُفترض مسبقاً وجود لمعرفة وثيقة بالفلسفة المعاصرة كشرط لتقديرها.

لا يمكن لعواقب هذه المبادئ أن تبقى غير ملحوظة.

بروكبرغ

التاسع من تموز. يوليو، 1843

1

كانت مهمة العصر الحديث إدراك الإلـه وأنسنته - تحويل اللاهوت إلى أنثروبولوجيا وحلّه فيها.

2

كان الشكل الديني أو العملي لهذه الأنسنة هو البروتستانتية. الإلـه الذي هو إنسان، أي الإلـه البشري، المسيح، هذا وهذا فقط هو إلـه البروتستانتية. وعلى عكس الكاثوليكية فالبروتستانتية لم تعد معنية بما يكونه الإلـه في نفسه، بل فقط بما يكونه لأجل الإنسان؛ ومن هنا فهي لا تعرف اتجاهاً تأملياً أو تصوفيّاً مثل الكاثوليكية. لقد توقفت عن أن تكون لاهوتاً - إنها أساساً خرستولوجيا. أي، أنثروبولوجيا دينية.

3

ومع ذلك، فقد نفت البروتستانتية الإلـه في ذاته أو الإلـه كإلـه - لأن الإلـه في ذاته، بالمعنى الدقيق للكلمة، هو الإلـه - فقط عملياً؛ من الناحية النظرية، تركته سليماً. مع ذلك، فهو يتواجد، ليس لأجل الإنسان؛ أي، الإنسان المتدين. إنه كينونة متعالية أو كينونة من شأنها أن تصبح يوماً موضوعاً لإنسان عالية هناك في السماء. لكن ذلك الذي هو عالم آخر

بالنسبة للدين، هو هذا العالم بالنسبة للفلسفة؛ فذلك الذي لا يشكّل موضوعاً بالنسبة للأول، يفعل ذلك على وجه بالنسبة للأخيرة.

4

الاستيعاب والحل العقلانيان أو النظريان للإلـه الذي هو عالم آخر بالنسبة للدين، ومن ثم لا يعطى له كموضوع، هو الفلسفة التأملية.

5

جوهر الفلسفة التأملية هو لا شيء غير الجوهر العقلاني، المُدرك، المفعّل للإلـه. فالفلسفة التأمليّة هي اللاهوت الصحيح، الثابت، العقلاني.

6

مأخوذاً ككينونة تُدرك بالعقل (geistig) أو مجردة، أي، لا يعتبر بشريّاً ولا محسوساً، بل بالأحرى ككينونة والتي هي موضوع للعقل أو الذكاء وقابلة لأن يتم الوصول إليها عبرهما، الإلـه كإلـه ليس شيئاً غير جوهر العقل ذاته. لكن، في إقامتهما لذاتيهما على الخيال على الأرجح، اللاهوت والإيمان بالإلـه العاديان يعتبرانه كينونة مستقلة موجودة بشكل منفصل عن العقل. وفي ظل هذه الظروف، فإنها ضرورة داخلية، ضرورة مقدسة تجعل جوهر العقل باعتباره متمايزاً عن العقل ذاته متماثلاً معه ومن ثم تُفهم الكينونة الإلهية، تُدرك، على أنها جوهر العقل. وعلى هذه الضرورة تقوم الأهمية التاريخية الكبيرة للفلسفة التأملية. ويكمن دليل الاقتراح بأن الجوهر الإلهي هو جوهر العقل أو الذكاء في حقيقة

أن تحديدات أو صفات الإلـه، بقدر ما هي تحديدات عقلانية أو مدركة بالعقل وليست تحديدات من العالم الحسي أو الخيال، إنما هي، في الواقع، صفات العقل.

«الإلـه هو الكينونة اللانهائية أو الكينونة دون أي قيود». لكن ما لا يمكنه أن يكون حدّاً أو قيداً على الإلـه لا يمكنه أيضاً أن يكون حداً أو قيداً على العقل. حين يرفع الإلـه، على سبيل المثال، فوق كل حدود العالم الحسي، كذلك، أيضاً، يكون العقل. فمن لا يمكنه تصوّر وجود أي كيان إلا الحسي، أي، الذي عقله محدّد بالحسية، لا يمكن أن يكون له إلـه غير المحدّد بالحسيّة. فالعقل، الذي يتصور الإلـه ككينونة لامتناهية، إنما هو يتصور، في حقيقة الأمر، لانهائيته الخاصة في الإلـه. وما هو إلهي بالنسبة للعقل هو عقلاني أيضاً بالنسبة له حقّاً، أو بعبارة أخرى، هو كينونة تتوافق معه وترضيه. مع ذلك، فتلك التي تجد فيها كينونة الإشباع، هي كينونة تواجه فيها ذاتها على أنها موضوعها الخاص. ومن يجد الإشباع في فيلسوف إنما هو ذاته من طبيعة فلسفية. وإنه من هذه الطبيعة يعني بالضبط ما يصادفه هو وآخرون في هذا الإشباع. لكن العقل «لا يقف عند الأمور الحسية المحدودة؛ إنه يجد الإشباع في الكينونة اللامتناهية وحدها» - أي، يُكشف عن جوهر العقل بالنسبة لنا في الكينونة اللامتناهية في المقام الأول.

«الإلـه هو الكينونة الضرورية». لكن ضرورته تقوم على أساس أنه كينونة عقلانية، ذكيّة. الأساس لما يكون عليه العالم أو المادّة لا يكمن في العالم أو المادّة بالذات، لأنه غير مبال بالكامل بما إذا هو يكون أو لا يكون، أو لماذا هو كذلك وليس غير ذلك. [من الواضح تماماً أنه هنا، كما هو الحال في جميع الأقسام حيث يجب التعامل مع المشكلة، وتقديم التطوّر، للظواهر

التاريخية، أنا لا أتكلم وأحاجج من منظوري الشخصي، بل بالأحرى أترك كل ظاهرة تتحدث عن نفسها. وهذا ينطبق على معالجتي للإيمان بالإلـه هنا.] ومن هنا، فإن عليه أن يفترض بالضرورة كينونة أخرى كعلّة له، كينونة ذكيّة وواعية-ذاتياً وتعمل بحسب الأسباب والغايات. لأنه لو كانت هذه الكينونة تُتخيّل على أنها مفتقرة للذكاء، يجب أن يُطرح السؤال المتعلّق بأرضيتها مرّة أخرى. لذلك فالكينونة الأولية والأعلى تقوم على افتراض أن الذكاء وحده هو الكينونة التي هي أوليّة، عليا، ضرورية، وصحيحة. وتماماً مثلما أن حقيقة التحديدات الميتافيزيقية أو الأنطو-لاهوتية وواقعها يعتمدان على قدرة اختزالها إلى تحديدات قرارات نفسية أو على الأرجح أنثروبولوجية، كذلك فإن ضرورة الكينونة الإلهية في الميتافيزيقيا أو الأنطو-لاهوت القديمين إنما تمتلك معنى، حقيقة، وواقعاً فقط في التوصيف النفسي أو الأنثروبولوجي للإلـه ككينونة ذكية. الكينونة الضرورية هي كينونة والتي من الضروري التفكير بها، والتي يجب تأكيدها بالمطلق والتي ببساطة يستحيل إنكارها أو إلغاؤها، لكن فقط إلى الحد الذي تكون فيه كينونة مفكّرة بذاتها. وهكذا، فإن ضرورتها وواقعها الخاصين اللذان يبرهن عليهما العقل في الكينونة الضرورية.

«الإلـه هو الكينونة غير المشروطة، العامّة - الإلـه ليس هذا الشيء المعين أو ذاك» - غير القابلة للتغيير، الأبدية، أو الخالدة، بل إنّ المطلقية، الثبوتية، الأبدية، والعمومية، وفقاً لحكم اللاهوت الميتافيزيقي ذاته، هي أيضاً صفات لحقائق أو قوانين العقل، ومن ثم صفات للعقل ذاته؛ لأي شيء آخر تكون هذه الحقائق الثابتة، العامة، المطلقة، والصالحة على نحو شامل للعقل إن لم تكن تعابير عن جوهر العقل نفسه؟

«الإلـه هو الكينونة المستقلّة القائمة ذاتياً التي لا تحتاج إلى أية كينونة أخرى من أجل أن تتواجد، ومن ثم فهي تتواجد بذاتها ومن خلال ذاتها». بل حتى هذا التشخيص المجرّد، الميتافيزيقي فإنه يمتلك معنًى وواقعاً فقط كتعريف لجوهر الذكاء، وبهذه الطريقة، فهو ينصّ فقط على أن الإلـه هو كينونة مفكّرة وذكية، أو، بالعكس، أن الكينونة المفكّرة هي الكينونة الإلهية؛ لأنه وحدها الكينونة الحسيّة سوف تحتاج إلى كينونة ما أخرى من أجل أن تتواجد. أحتاج الهواء للتنفس، الماء للشرب، الضوء لأكون قادراً على الرؤية، النباتات والحيوانات لتناول الطعام، لكن لا شيء - ليس مباشرة على أية حال - من أجل أن أفكّر. لا أستطيع تصور كينونة تتنفس دون هواء، ولا رؤية دون ضوء، لكن يمكنني تصور كينونة مفكّرة تتواجد بعزلة تامة. تشير الكينونة التي تتنفس بالضرورة إلى كينونة خارج ذاتها، أي، إنها تمتلك الموضوع الجوهري، الذي تكون من خلاله ما تكون عليه، خارج ذاتها، لكن الكينونة المفكّرة تشير فقط إلى ذاتها، هي كينونتها الخاصة، تحمل جوهرها في ذاتها، ولا تكون ما تكون عليه إلا من خلال ذاتها.

7

ما هو موضوع في الإيمان بالإلـه هو ذات في الفلسفة التأملية. ما هو فقط جوهر متصوّر ومتخيّل للعقل في الإيمان بالإلـه، هو الجوهر التفكيري للعقل ذاته في الفلسفة التأملية.

يمثل المؤمن بالإلـه لنفسه الإلـه ككينونة شخصية تتواجد خارج العقل والإنسان؛ كذات، يفكّر بالإلـه كموضوع. إنه يتصوّر الإلـه

ككينونة، أي، ككينونة مُدركة بالفكر، غير محسوسة بالنسبة لفكرته عنه، لكن ككينونة حسيّة بالنسبة لوجوده الفعلي أو حقيقته؛ لأن السمة المميزة الخاصة بوجود موضوعي، أي، وجود خارج الفكر أو الإدراك، هو الحسيّة. إنه يميّز الإنسان عن ذاته بالمعنى ذاته الذي يميّز فيه المواضيع والكينونات المحسوسة عن ذاته باعتبارها موجودة خارج ذاته؛ باختصار، إنه يفكّر بالإلـه من وجهة نظر الحسّية. وعلى النقيض من ذلك، فإن اللاهوتي أو الفيلسوف التأمليين يفكّران بالإلـه من منظور الفكر، وهذا هو السبب في أن الفكرة المشتتة لكينونة محسوسة لا توسّط ذاتها بينه وبين الإلـه؛ ومن ثم، دونما عوائق، يماثل الكينونة الموضوعية، المتصوّرة بالكينونة الذاتية، المفكّرة.

الضرورة الداخلية التي يُحوّل بها الإلـه من موضوع للإنسان إلى ذات له، إلى أناه المفكّرة، يمكن البرهنة عليها بشكل أكثر تحديداً على النحو التالي: الإلـه هو موضوع للإنسان وللإنسان وحده وليس للحيوان. مع ذلك، ما تكون عليه الكينونة يمكن أن يُعرف فقط عبر موضوعها. والموضوع الذي تتعلّق به الكينونة بالضرورة ليس غير كينونتها المُظْهَرَة. وهكذا، فإن موضوع الحيوانات العاشبة هو النبات؛ مع ذلك، فتحديداً عبر موضوعها تتمايز هذه عن الحيوانات الأخرى، الحيوانات آكلة اللحوم. وبالمثل، فإن موضوع العين هو الرؤية وليس الصوت أو الرائحة، وإنه من خلال هذا الموضوع تكشف العين عن جوهرها لنا. لذلك يصل الأمر إلى الشيء ذاته فيما إذا شخص لا يستطيع أن يرى أو ليس لديه عينان. وهذا يفسّر أيضاً لماذا نسمّي الأشياء في الحياة بالنظر إلى مواضيعها. العين هي «عضو النور». إن من يزرع الأرض هو زارع أرض (فلاح)؛ شخص

آخر، والذي موضوع نشاطه هو الصيد، هو صياد؛ ومن يصطاد السمك هو صيّاد سمك، وهكذا دواليك. نقول الآن، حين يكون الإلـه موضوع الإنسان - وهو كذلك بالفعل على نحو جوهري وضروري - فإن جوهر هذا الموضوع إنما يعبّر فقط عن جوهر الإنسان نفسه. تخيل بذاتك أنّ كينونة مفكّرة على أحد الكواكب، أو حتى على مذنب، وصدف وأن ألقت بنظرة على بضع فقرات من العقائد المسيحية التي تتناول كينونة الإلـه. ما الذي كانت ستستنتجه هذه الكينونة من هذه الفقرات؟ هل ربما وجود إلـه في معنى العقائد المسيحية؟ لا، إن استدلالها سيكون أن الأرض، أيضاً، تسكنها كينونات مفكّرة؛ وفي تعريفها للإلـه، كانت ستكتشف فقط تعريفها لجواهرها الخاصة. وعلى سبيل المثال، في التعريف «الإلـه روح»، فقد كانت سترى فقط الدليل والتعبير عن روحها [روح الكينونات - مترجم] الخاصة؛ باختصار، كانت ستستدل على جوهر وصفات الذات من جوهر وصفات الموضوع. وبتبرير كامل، لأنه في حالة هذا الموضوع المعين التمايز بين ما يكونه الموضوع في ذاته وما يكونه بالنسبة للإنسان إنما يحلّ ذاته. هذا التمايز صحيح فقط في حالة موضوع الذي هو معطى في إدراك حسّي آني، والذي هو، لهذا السبب تحديداً، يُعطى أيضاً لكينونات أخرى إضافة إلى الإنسان. فالنور موجود ليس فقط لأجل الإنسان،؛ إنه يؤثّر أيضاً في الحيوانات والنباتات والمواد غير العضوية؛ إنه كينونة ذات طابع عام. من أجل أن نعرف ماهية النور، علينا من ثمّ أن نراقب ليس فقط الانطباعات والتأثيرات التي يتركها على أنفسنا، بل أيضاً على كينونات مختلفة عنا. ومن هنا، في هذا السياق، يأتي التمايز بين الموضوع في ذاته والموضوع لأجلنا، أي، بين الموضوع في الواقع

والموضوع المؤسس بالضرورة وبشكل موضوعي في تفكيرنا ومخيلتنا. لكن الإلـه موضوع بالنسبة للإنسان فحسب. فالحيوانات والنجوم تحمد الله فقط بمعنى بشري. إنه ينتمي إلى جوهر، إلى جوهر الإلـه ذاته من ثمّ إنه موضوع لأية كينونة أخرى خلا الإنسان، إنه موضوع للإنسان على وجه التحديد، إنه سر الإنسان. لكن، حين يكون الإلـه موضوعاً للإنسان فحسب، ما الذي يكشفه جوهره لنا؟ لا شيء غير جوهر الإنسان. إنّ الذي موضوعه هو الكينونة إنما هو ذاته الكينونة الأعلى. وكلما زاد الإنسان في كونه موضوعاً للحيوانات، توجب أن ترتفع مرتبتها، وتزايد اقترابها من الإنسان. إن الحيوان الذي كان موضوعه الإنسان كإنسان، أي، الإنسان في طبيعته البشرية المحددة، سيكون هو ذاته إنساناً ولن يعود مجرّد حيوان. وحدها الكينونات المتعادلة تكون مواضيع متعادلة الواحد بالنسبة للآخر؛ أي، الكينونات كما تكون في ذواتها. نقول الآن، إنه من الصحيح أن الإيمان بالإلـه، أيضاً، يعرف تطابق الجوهر الإلهي وجوهر الإنسان، لكن هذا التطابق يشكّل موضوعه فقط كتطابق محسوس، فقط كتشابه أو تقارب، لأنه، حتى حين يؤسّس جوهر الإلـه في الروح، فإنّه يتصوّر الإلـه ككينونة محسوسة تتواجد خارج الإنسان. رجل الخارجي الحسي كونها القائمة. يعبّر التقارب عن الشيء ذاته كتطابق؛ لكنه مرتبط به في وقت واحد الفكرة المحسوسة بأن الكينونتين المترابطتين هما شيئان مستقلان؛ أي، كينونات حسية تتواجد إحداها في حالة افتراق عن الأخرى.

8

يحوّل اللاهوت العادي منظور الإنسان إلى منظور للإلـه؛ بالمقابل،

فاللاهوت التأملي يحوّل منظور الإلـه إلى منظور للإنسان، أو بالأحرى، للمفكّر.

بالنسبة للاهوت العادي، الإلـه موضوع مثل أي موضوع حسّي آخر تماماً؛ لكن، في الوقت ذاته، هو أيضاً ذات بالنسبة له، وعملياً، هو مثل الذات البشريّة تماماً. فالإلـه يخلق الأشياء التي هي مفارقة لذاته، إنه يعيد الإشارة إلى ذاته في علاقة - ذاتية انعكاسيّة ومتعلّق بالأشياء الأخرى المفارقة له؛ إنه يحبّ ذاته ويتأمّل بها مع الكينونات الأخرى في الوقت ذاته. باختصار، الإنسان يصنع من أفكاره، وحتى مشاعره، أفكار الإلـه ومشاعره؛ ويجعل جوهره ومنظوره الخاصين جوهر الإلـه ومنظوره. لكن اللاهوت التأملي يعكس هذا.

في اللاهوت العادي، الإلـه من ثم هو تناقض مع ذاته، لأنه من المفترض أن يكون كينونة غير بشرية، ما فوق بشريّة، ومع ذلك فبالنسبة إلى تحديداته، فهو في الحقيقة مجرّد كينونة بشريّة. في اللاهوت أو الفلسفة التأمليين من جهة أخرى، الإلـه هو في تناقض مع الإنسان؛ فيفترض أن يكون جوهر الإنسان - بأي حال العقل - لكنه في الحقيقة كينونة غير بشرية، ما فوق بشريّة، أي، مجرّدة. في اللاهوت العادي، الإلـه ما فوق البشري هو فقط عبارة مثقفة، مجرد فكرة، لعبة خيال؛ في الفلسفة التأملية، من ناحية أخرى، هو حقيقة، جديّة مريرة. والتناقض الحاد الذي تعاني منه الفلسفة التأملية إنما نشأ من حقيقة أنها حوّلت الإلـه، الذي في الإيمان بالإلـه هو مجرد كينونة من الخيال، كينونة غير متناهية، غامضة وبعيدة، إلى كينونة محدّدة وقابلة لأن يتم الالتقاء بها encounterable، وتدمّر من ثم السحر الوهمي الذي تمتلكه كينونة بعيدة توجد في الضباب

الأزرق للخيال. ولا عجب بعد ذلك أن ينزعج المؤمنون بإلـه من الظرف القائل إنه على الرغم من أن منطق هيغل يفهم ذاته على أنه تقديم للإلـه في وجوده الأزلي، السابق- للعالم، فإنه مع ذلك يتناول - على سبيل المثال، في مذهب العظمة - بكمية كبيرة ومكثفة، الكسور، القوى، النِسَب، إلخ. وهتفوا مرعوبين، كيف يمكن أن يكون هذا الإلـه إلهنا؟ وبعد، ماذا يمكن أن يكون هذا الإلـه إن لم يكن إلـه الإيمان بالإلـه الذي تم سحبه من ضباب المخيّلة وجلبه إلى نور الفكر المحدّد؛ إلـه الإيمان بإلـه الذي خلق وأمر كل شيء وفقاً لمقياس، عدد، ووزن تم اتخاذها، إذا جاز التعبير، من خلال كلمته؟ إذا كان الإلـه قد أمر وخلق كل شيء وفقاً لعدد ومعيار؛ أي، حين كان المعيار والعدد، قبل أن يفترضا واقعاً في الأشياء الموجودة بعيداً عن الإلـه، محتويين في ذكاء الإلـه، ومن ثم في جوهره - وليس هناك فرق بين ذكاء الإلـه وجوهره - ألن تكون الرياضيات، أيضاً، تنتمي عندئذٍ إلى أسرار اللاهوت؟ لكن بالطبع هنالك فرق شاسع بين شيء يبدو وكأنه في المخيلة وما هو عليه في الحقيقة والواقع. لا عجب أن الشيء الواحد والشيء ذاته يبدوان عندئذٍ كشيئين مختلفين تماماً بالنسبة لأولئك الذين يعتمدون فقط على المظهر.

9

الصفات أو المحمولات الجوهريّة للكائن الإلهي الأساسية هي الصفات أو المحمولات الجوهريّة للفلسفة التأملية.

10

الإلـه روح نقية، جوهر نقي، نشاط نقي - actus purus- دون

عواطف، دون مجمولات تفرض من الخارج، دون حسيّة، دون مادّة. الفلسفة التأملية هي هذه الروح النقية، هذا النشاط النقي المُدرك كفعل للفكر - الكينونة المطلقة كتفكير مطلق.

تماماً كما كان التجريد ذات مرّة لكل ما هو حسي ومادي الشرط الضروري للاهوت، كذلك كان أيضاً الشرط الضروري للفلسفة التأملية، الفرق الوحيد هو أن التجريد من اللاهوت كان في حد ذاته تجريداً حسيّاً (أو الزهد) لأن موضوعه، على الرغم من الوصول إليه من خلال التجريد، فقد كان متصوّراً مع ذلك ككينونة حسيّة، باعتباره كائناً حسيّاً، في حين إن التجريد من الفلسفة التأملية هو فقط روحي وتضفى عليه الصبغة الأمثولية ideated، ممتلكاً فقط معنًى علمياً أو نظرياً، لكنه ليس عملياً. إنّ بداية الفلسفة الديكارتية - أي، التجريد من الحسية والمادّة - هي أيضاً بداية الفلسفة التأملية الحديثة. لكن ديكارت ولايبنتس اعتبرا هذا التجريد فقط كشرط ذاتي لإدراك الكينونة غير المادية للإله؛ لقد تصوّرا اللاماديانيّة للإله كصفة موضوعية مستقلّة عن التجريد والتفكير. كان منظورهما لا يزال منظور الإيمان بالإله، أي، إنهما اعتبرا الكينونة غير- الماديّة على أنها الموضوع وليس الذات، أي، المبدأ الفعّال، الجوهر الحقيقي للفلسفة ذاته. وبالطبع فإنه صحيح أن الإله، عند كلّ من ديكارت ولايبنتس هو مبدأ الفلسفة، لكن فقط كموضوع متمايز عن الفكر ومن ثمّ مبدأ فقط بمعنى عام وفقط مخيلة، لكن ليس في الواقع والحقيقة. الإله ليس سوى العلّة الأولى والعامة للمادة، الحركة، والنشاط؛ لكن الحركات والأنشطة المعينة، الأشياء المادية المحددة والملموسة تُعتبر وتُدرك بشكل مستقل عن الإله. لايبنتس وديكارت مثاليان فقط بمعنى عام، ولكن عندما يتعلق الأمر بأشياء معينة

يكونان ماديين. الإلـه هو المثالي الوحيد المتسق، الكامل، والصحيح لأنه وحده يرى الأشياء بحرية كاملة من الظلام، أو بمعنى فلسفة لايبنتس، دون وساطة الحواس والخيال؛ إنه عقل صرف، أي، صرف بمعنى الانفصال عن كلّ الحسيّة والمادية؛ فبالنسبة له، الأشياء المادية هي من ثم مخلوقات صرفة للعقل، أفكار صرفة؛ بالنسبة له، المادة لا وجود لها على الإطلاق لأن إمكانيتها ترسو مرساتها في التصوّرات المظلمة، أي، الحسيّة. ومع ذلك فالإنسان، وفقاً للايبنتس، يحمل في نفسه كماً طيباً من المثالية، وإلا فكيف سيكون من الممكن بالنسبة له تصوّر كينونة غير ماديّة دون امتلاك مَلَكة غير ماديّة، ومن ثمّ، تصورات غير مادية؟ بالإضافة إلى الحواس والمخيّلة، يمتلك الإنسان العقل، والعقل هو على وجه التحديد كينونة غير مادية، صرفة لأنها تفكّر؛ لكن العقل البشري ليس نقياً تماماً مثل العقل الإلهي أو الكينونة الإلهية لأنه يفتقر إلى اللانهائية والامتداد. الإنسان، أو بالأحرى هذا الإنسان لايبتنس، هو شبه مثالي، مثالي جزئياً، في حين إن الإلـه هو وحده المثالي الكامل، «الفيلسوف الكامل» كما يسميه فولف دون مواربة. هذا يعني أن الإلـه هو الفكرة الكامنة وراء المثالية المطلقة للفلسفة التأملية اللاحقة، لكن فقط في شكلها الكامل وفقط كما تُكشف في كل تفاصيلها. لأنه ماذا بعد كل ذلك يكون العقل وماذا يكون، بشكل عام، جوهر الإلـه؟ لا شيء سوى العقل ولا شيء خلا جوهر الإنسان، على الرغم من أنه منقطع عن التحديدات التي، في وقت معين، تشكل حدود الإنسان، بغض النظر عما إذا كانت حقيقية أم خيالية. إن من عقله ليس على خلاف مع أحاسيسه، إن من لا يعتبر الحواس على أنها حدود، لا يأخذ العقل دون حواس على أنه العقل الأعلى، الصحيح. ما هي فكرة شيء إذا لم تكن جوهره الذي تمت

تنقيته من الحدود والحُجب التي يخضع لها بسبب تعايشه مع أشياء أخرى في الواقع؟ وهكذا، وفقاً للايبتنس، ينشأ تقييد العقل البشري من حقيقة أنه مثقل بالمادية، أي، بالتصورات المظلمة؛ وهذه التصورات المظلمة إنما تنشأ فقط عن الظرف الذي أحكم على كينونة الإنسان بالترابط مع الكينونات الأخرى، بأن تجد ذاتها في سياق العالم. مع ذلك، فهذه العلائقية لا تنطبق على جوهر العقل؛ لأنها بالأحرى في تناقض معه، لأنها العقل في ذاته؛ أي، وفقاً لفكرته، هو شيء غير مادي أو شيء الذي هو لأجل ذاته – كينونة معزولة. وهذه الفكرة، هذا العقل، المنقّى من كل التصورات المادية هو على وجه التحديد العقل الإلهي. ولكن ما كان مجرد فكرة عند لايبنتس أضحى حقيقة وواقعاً في الفلسفة اللاحقة. المثالية المطلقة ليست إلا العقل الإلهي المُدرك للإيمان بالإله اللايبنتسي، ليست خلا العقل المحض الذي يتم الكشف عنه بشكل منهجي، الذي يجرد كل الأشياء من حسيتها محولاً إياها إلى كيانات صرفة للعقل والفكر، والتي تحتل ذاتها وحدها، دون أن يعيقها أي شيء غريب، باعتبارها جوهر كل الجواهر.

11

الإله هو كينونة مفكّرة؛ لكن الموضوعات التي يفكّر بها ويشتمل عليها هي، مثل عقله الخاص، ليست متمايزة عن كينونته، وهكذا بحيث إنه في التفكير بالأشياء الأخرى فهو يفكّر فقط بنفسه ومن ثمّ يستمر في وحدة غير منقطعة مع نفسه. لكن هذه الوحدة للتفكير والفكر هي بالضبط سر الفلسفة التأملية.

وهكذا، على سبيل المثال، ففي منطق هيغل لا تتمايز موضوعات

الفكر عن جوهر الفكر. فالفكر هنا يتواجد في وحدة غير منقطعة مع ذاته؛ وموضوعات الفكر هي تحديدات الفكر ذاته، أي، إنها لا تمتلك في ذواتها ما من شأنه أن يقاوم انحلالها الكامل في الفكر. لكن ما هو جوهر المنطق هو أيضاً جوهر الإلـه. الإلـه كينونة روحية ومجرّدة؛ لكنه في الوقت نفسه جوهر كلّ الكينونات وذلك الذي يشمل كل الكينونات بحيث تشكّل وحدة مع جوهره المجرّد.ولكن ما هي هذه الكينونات التي هي متطابقة مع كينونة مجرّدة وروحيّة؟ إنها هي ذاتها كينونات مجرّدة - أفكار. كما تكون الأشياء في الإلـه، كذلك تكون خارج الإلـه. إنها متمايزة عن الأشياء الحقيقية تماماً كما تتمايز الأشياء التي تكوّن موضوع المنطق عن تلك المقدّمة على أنها موضوعات التصوّر الإدراكي الحقيقي. لأي شيء، إذن، يتمّ اختزال التمايز بين الفكر الإلهي والفكر الميتافيزيقي؟ فقط للتمايز التخيلي الأوحد - ما بين الفكر الوهمي والحقيقي.

12

إن الفارق بين معرفة الإلـه أو فكره، والتي تسبق وتخلق كل الأشياء كأنموذجها الأصلي، ومعرفة الإنسان، والتي تتبع الأشياء كنسخة عنها، ليس سوى الفارق بين المعرفة الأبريورية، أو التأمليّة، والمعرفة الأبوستريورية، أو التجريبية.

على الرغم من الإيمان بالإلـه ينظر إلى الإلـه ككينونة مفكّرة أو روحية، فإنه يعتبره في الوقت نفسه ككينونة حسيّة. ومن ثم، فإنه يربط على نحو مباشر الآثار الحسية والمادية مع فكر الإلـه وإرادته - آثار والتي تتناقض مع جوهر الفكر والإرادة، ولا تعبّر عن شيء أكثر من قوة الطبيعة. تأثير مادي كهذا - ومن ثم مجرد تعبير عن قوة حسية - هو قبل كل شيء

الخلق أو الإيجاد لعالم مادي حقيقي. اللاهوت التأمليّ، من ناحية أخرى، يحوّل هذا النشاط الحسي الذي يتناقض مع جوهر الفكر إلى نشاط منطقي أو نظري؛ الخلق المادي للموضوع إلى خلق تأملي من الفكرة. في الإيمان بالإله، العالم هو نتاج زمني للإله - العالم يتواجد لعدة ملايين من السنين، لكن وجود الإله يسبق هذا؛ في اللاهوت التأملي، من ناحية أخرى، يأتي العالم أو الطبيعة بعد الإله فقط بحسب الرتبة أو الأهمية؛ العرضي يفترض الجوهر، والطبيعة تفترض المنطق وفقاً للفكرة وليس وفقاً للوجود الحسّي، ومن ثم، ليس وفقاً للزمن.

مع ذلك، فالإيمان بالإله لا ينسب للإله معرفة تأمليّة فحسب بل أيضاً معرفة حسّية وتجريبية تُفهم بأعلى درجات كمالها. لكن مثلما أنّ معرفة الإله ما قبل الدنيوية والسابقة - على - الموضوع وجدت تحقيقاً لها، حقيقتها، وواقعها في المعرفة الأبريورية للفلسفة التأملية، كذلك تماماً أيضاً وجدت المعرفة الحسية للإله تحقيقاً لها، حقيقتها، وواقعها في العلوم التجريبية في العصر الحديث. إن المعرفة الأكمل، ومن ثم الإلهية، الحسية، إنما هي إذن الأكثر حسيّة بين كلّ المعارف، المعرفة بأدقّ الأمور والتفاصيل الأبعد ما تكون عن الوضوح - «الإله كلّي العلم»، كما يقول القديس توما الأكويني، «لأنه يعرف حتى الأشياء الأكثر خصوصية «- المعرفة التي لا تجمع الشعر فقط على نحو عشوائي على الرأس البشري في خصلة، بل تعدّ وتعرف كل واحدة منها، شعرة شعرة. لكن هذه المعرفة الإلهية، التي هي ليست سوى مسألة مخيلة وأوهام في اللاهوت، أصبحت معرفة عقلية وحقيقية للعلوم الطبيعية المُنْتَجة من خلال التلسكوب والمجهر. العلوم الطبيعية أحصت عدد النجوم في

السماء، البويضات في فقس الأسماك والفراشات، والنقاط على أجنحة الحشرات من أجل التمييز بين فراشة وأخرى. من الآخر. فقط في طرطر فراشة شجر الخلاف، فقد أظهر تشريحياً وجود 288 عضلة في الرأس، 1647 في الجسم، و2186 في المعدة والأمعاء. ماذا يمكن للمرء أن يسأل أكثر؟ لدينا هنا مثال واضح على حقيقة أن فكرة الإنسان عن الإلـه هي فكرة الفرد البشري عن النوع الخاص به، إن الإلـه كمجموع كل الحقائق والكمالات ليس غير مجموع صفات النوع موضوعة فيه على نحو مختصر مع بعضها لصالح الفرد محدود، لكنها في الواقع مفرّقة بين البشر وتدرك ذواتها في مسار التاريخ العالمي. بلغة نطاقه الكمي، فإنّ مجال العلوم الطبيعية واسع للغاية حتى يمكن لفرد أوحد أن يجتازه. من سوف يكون قادراً على إحصاء عدد النجوم في السماء، وفي الوقت نفسه يحصي عدد العضلات والأعصاب في جسم الطرطر؟ وكان ليونه Lyonet قد فقد بصره خلال تشريحه لطرطر شجر الخلاف. من هو القادر على مراقبة في آن للاختلافات في الارتفاع والعمق على سطح القمر، وفي الوقت نفسه يلحظ الفروق للأصداف التي تحتوي حيوانات منقرضة والـterebrates التي لا تعدّ ولا تحصى؟ لكن ما لا يمكن لإنسان إنجازه ولا معرفته، يمكن تحقيقه ومعرفته من قبل جميع الناس بشكل جماعي. وهكذا، فإن المعرفة الإلهية التي تعرف كلّ شيء بعينه في وقت واحد تمتلك حقيقتها في المعرفة التي للنوع.

ما يصحّ على كليّة المعرفة الإلهية يصح أيضاً على كلية الوجود الإلهية التي حققت ذاتها على نحو متعادل في الإنسان. ففي حين يحفل إنسان ما بما على سطح القمر أو أورانوس، فإن شخصاً آخر يراقب الزهرة، أو

أحشاء الطرطر، أو مكاناً آخر لم تخترقه قط العين البشرية في ظل الحكم السابق للإلـه كلّي العلم وكلّي الحضور. والواقع أنه في حين يراقب الإنسان هذا النجم من منظور أوروبا، فهو أيضاً يراقبه في آن من منظور أمريكا. ما هو مستحيل بالمطلق بالنسبة لإنسان واحد يمكن تحقيقه من قبل اثنين. لكن الإلـه موجود في كل مكان في آن واحد وفي الوقت نفسه ويعرف كلّ شيء في وقت واحد وبشكل كامل. بالتأكيد. لكن لا بد من الإشارة إلى أن هذه المعرفة الكليّة والوجود الكلّي إنما تتواجد فقط في الخيال والوهم، وعلينا ألا نغفل أهمية التمييز بين الأشياء الخيالية المجرّدة والأشياء الحقيقية التي سبق أن ذكرت عدة مرات للتو. ونحن نؤكّد أنه في الخيال، يمكن للمرء أن يمسح 4059 عضلة في الطرطر بنظرة واحدة، لكن في واقع الأمر، حيثما توجد منفصلة عن بعضها بعضاً، فإنه لا يمكن أن ترى إلا واحدة فقط في المرة الواحدة. وهكذا، يمكن للفرد المحدود أيضاً أن يتصوّر في مخيلته المدى الكامل للمعرفة الإنسانية باعتباره محدوداً، لكنه إذا كان يرغب بأن يجعل المعرفة خاصته، فإنه لن يصل أبداً إلى النقطة حيث هي تنتهي. خذوا علماً واحداً فقط – يقول التاريخ – كمثال، وحاولوا في الفكر «حلّ» تاريخ العالم في تاريخ كل بلد على حدة، وهذه في تاريخ المحافظات الإداريّة، وهذه مرة أخرى في تواريخ المدن، والتواريخ، أخيراً، في التواريخ العائليّة والسير الذاتية. هل يمكن أبداً لإنسان مفرد أوحد أن يصل إلى نقطة حيث باستطاعته أن يصرخ: «هنا، في هذه النقطة، أنا أقف عند نهاية المعرفة التاريخية للبشرية!» وبالطريقة ذاتها، تبدو لنا حقبة حياتنا – سواء الماضية أو المستقبليّة الممكنة – في المخيّلة وكأنها قصيرة للغاية، مهما طال الزمن الذي نعيشه؛ ونحن

مجبرون على جعل هذه الفترة الموجزة أمراً طيباً من خلال حياة بعد الموت لامحدودة ولامتناهية. لكن كم من الوقت يستمر اليوم في الواقع، أو الساعة الواحدة فقط! من أين يتأتى هذا الفرق؟ ما التالي: الوقت في المخيلة هو وقت فارغ، أي، لا شيء بين بداية ونهاية حسابنا له؛ مع ذلك، فحقبة الحياة الحقيقية هي زمن مكتمل حيث تكمن جبال صعوبات من كلّ الأنواع تكمن في منتصف الطريق بين الآن وعندئذٍ.

13

إن بداية الفلسفة التأملية، بقدر ما هي بداية دون أي افتراضات مسبقة على الإطلاق، ليست إلا بداية دون افتراضات مسبقة، أو aseity الكينونة الإلهية. ويميّز اللاهوت بين الصفات الفاعلة والتي هي ردّات فعل عند الإلـه. لكن الفلسفة تحوّل حتى صفات ردّات الفعل إلى صفات فاعلة. كينونة الإلـه كلّها إلى فاعلية - فاعلية بشريّة. وهذا ينطبق أيضاً على ما ورد في بداية هذه الفقرة. الفلسفة لا تفترض مسبقاً أي شيء؛ وهذا يمكنه فقط أن يعني أنها تقوم بعمليّة تجريد من كلّ ما هو معطى آنياً أو حسيّاً، أو من كل الموضوعات المتمايزة عن الفكر. وباختصار، فإنها تقوم بعمليّة تجريد من كل ما يمكن التجريد منه دون التوقف عن التفكير، وتجعل من فعل التجريد هذا من كل الموضوعات بدايتها الخاصة. مع ذلك، ما الذي يمكن أن تكونه هذه الكينونة المطلقة إن لم تكن كينونة لاشيء يمكن أن يكون مفترضاً مسبقاً بالنسبة لها والتي ما من موضوع آخر غير ذاتها يبدو إما معطى أو ضرورياً لها؟ ما الذي يمكن أن تكونه إن لم تكن كينونة مستخلصة من كلّ الأشياء - من كل الأشياء المتمايزة والقابلة للتمايز

عنها - ومن ثم، تصبح موضوعاً للإنسان على وجه التحديد من خلال التجريد من هذه الأشياء؟ حيثما يكون الإلـه حرّاً، عليك هناك أنت أيضاً أن تحرّر نفسك إذا كنت تريد أن تصل إلى الإلـه؛ فأنت تجعل نفسك حرة بالفعل حين تقدّم لنفسك فكرة الإلـه. ونتيجة لذلك، فحين تفكّر بالإلـه دون افتراضات مسبقة لأيّ موضوع أو كينونة آخرين، فأنت تفكّر بذاتك دون افتراضات مسبقة لأيّ موضوع خارجي؛ فالصفة التي تعزوها إلى الإلـه هي صفة الفكر الخاص بك. ومع ذلك، فما هو فعالية في الإنسان هو كينونة في الإلـه أو ما يتمّ تصوّره على هذا النحو. من هنا يمكننا القول، ما الذي يكونه الأنا الفيشتي الذي يقول: «أنا أكون ببساطة لأنني أكون»، وما هو الفكر النقي الذي ليس له افتراضات مسبقة عند هيغل إن لم يكن الكينونة الإلهية للاهوت والميتافيزيقيا القديمين التي تم تحويلها إلى كينونة الإنسان الفعليّة، الفاعلة، والمفكّرة؟

14

الفلسفة التأملية كإدراك للإلـه هي افتراض للإلـه، وفي الوقت نفسه إلغاؤه أو نفيه؛ إيمان بالإلـه وفي الوقت نفسه؛ لأن الإلـه - بمعنى اللاهوت - هو إلـه فقط طالما أنه يؤخذ ككينونة متمايزة ومستقلّة عن كينونة الإنسان، فضلاً عن الطبيعة. الإيمان بإلـه كافتراض للإلـه هو في الوقت نفسه نفي له أو، بالعكس، نفي الإلـه هو على نحو معادل تأكيده، هو وحدة الوجود. الإيمان بالإلـه اللاهوتي - أي، الإيمان بالإلـه إذا ما حكينا كما ينبغي - ليس غير وحدة وجود متخيّلة والتي هي في ذاتها ليست غير إيمان بالإلـه حقيقي وصحيح.

ما يفصل الإيمان بالإلـه عن وحدة الوجود هو فقط التمثيل التخيلي للإلـه ككينونة شخصيّة. كلّ التحديدات للإلـه – وهذه يجب أن تكون محمولة عليه، وإلا فإنه لن يكون شيئاً ولن يكون البتة موضوعاً للمخيّلة – هي تحديدات لحقيقة تخص إما الطبيعة أو تلك التي يشترك كلاهما فيها، ومن هنا فيها تحديدات تتعلّق بمبدأ وحدة الوجود؛ لأنّ ذلك الذي لا يميّز الإلـه عن كينونة الطبيعة أو الإنسان هو وحدة الوجود. الإلـه متمايز عن العالم،عن مجمل الطبيعة والجنس البشري، فقط فيما يتعلق بشخصيته أو وجوده، ولكن ليس فيما يتعلق بتحديداته أو جوهره؛ أي، إنّه فقط يُتخيّل على أنه يكون لكنه في الحقيقة ليس كينونة مختلفة. الإيمان بإلـه هو تناقض المظهر والجوهر، الخيال والحقيقة، في حين إن وحدة الوجود هي وحدة الاثنين – وحدة الوجود هي الحقيقة العارية للإيمان بإلـه. كل مفاهيم الإيمان بإلـه، حين تؤخذ على محمل الجد، تُنفّذ، وتُدرك، يجب أن تؤدي بالضرورة إلى وحدة الوجود. وحدة الوجود هي الإيمان بإلـه راسخ الأسس. الإيمان بإلـه يعتبر الإلـه على أنه العلّة، العلّة الحيّة، الشخصية بالفعل، على أنه خالق العالم؛ فقد صنع الإلـه العالم من خلال إرادته. لكن الإرادة وحدها لا تكفي. حين تكون الإرادة موجودة، لا بدّ أن يكون العقل موجوداً؛ فما يريده المرء هو مسألة تخص العقل. لا يمكن أن يكون هناك موضوع دون العقل. وهكذا فالأشياء التي خلقها الإلـه إنما هي موجودة في الإلـه قبل خلقها؛ أي، موجودة فيه كموضوعات لعقله، أو ككيانات عقلية. وكما يصوغ اللاهوت ذلك، فإن عقل الإلـه هو الوحدة الشاملة لجميع الأشياء والجواهر. من أين كان بإمكانهم أن يبزغوا إن لم يكن من اللاشيء؟ وما هو الفرق بيم ما إذا كنت تفكّر بهذا العدم في مخيلتك بوصفه

مستقلّاً أو تنقله إلى داخل الإلـه؟ لكن الإلـه يحتوي على كل شيء أو يكون كلّ شيء بطريقة فكرية؛ أي، بطريقة المخيّلة. لكن وحدة الوجود الفكرية تؤدي بالضرورة إلى الحقيقي أو الملموس؛ لأنه ليس بعيداً من عقل الإلـه إلى كينونته ومن كينونته إلى حقيقته. كيف سيكون ممكناً فصل العقل عن الكينونة، والكينونة عن واقع الإلـه أو وجوده؟ حين تكون الأشياء في عقل الإلـه، كيف كان بإمكانها أن تكون خارج كينونته؟ حين تكون ناتجة عن عقله، لماذا ستكون أيضاً ناتجة عن كينونته إذن؟ وحين في الإلـه تكون كينونته متطابقة مباشرة مع واقعه، حين لا يمكن فصل وجود الإلـه عن مفهوم الإلـه، كيف كان ممكناً من ثم الفصل بين مفهوم الموضوع والموضوع الحقيقي في مفهوم الإلـه عن الأشياء؟

كيف كان بإمكان الفرق، إذن، الذي يشكّل فقط طبيعة العقل المحدود وغير الإلهي، أي، الفرق بين الموضوع كما هو معطى في المخيّلة وكما يتواجد بمعزل عنها، أن يحدث في الإلـه؟ لكن بما أننا لا نمتلك موضوعات من أي نوعية كانت متروكة خارج عقل الإلـه، فإننا سرعان ما لا نمتلك شيئاً من أية نوعية كانت متروكاً خارج كينونته، وأخيراً لا شيء خارج وجوده. كل الموضوعات تكون في الإلـه، حقاً، في الواقع وفي الحقيقة، وليس فقط في الخيال؛ لأنه حيثما تتواجد فقط في مخيلة الإلـه وكذلك في مخيلة الإنسان، أي، حيثما تكون في الإلـه فقط بطريقة مثالية، أو بالأحرى خيالية، فهي تتواجد في الوقت نفسه خارج المخيلة، خارج الإلـه. لكن بالنظر إلى أننا لا نمتلك موضوعات ولا عالماً خارج الإلـه، فسوف لن يعود بإمكاننا أيضاً أن نمتلك إلهاً خارج العالم؛ أي، لا يؤخذ الإلـه فقط باعتباره كينونة أمثولية أو متخيلة، بل أيضاً بوصفه كينونة حقيقية.

وبكلمة واحدة، يكون لدينا إذن السبينوزية أو وحدة الوجود. الإيمان بإله يتصور الإله فقط بوصفه كينونة لامادية صرفة. لكن تحديد الإله على أنه غير مادي هو أمر لا يختلف عن تحديد المادة على أنها لاكيان، مسخ، لأن الإله وحده هو المعيار لما هو حقيقي؛ وحده الإله كينونة، حقيقة، وجوهر؛ وحده ذلك الصحيح عن الإله وفي بالإله، ذلك وحده يكون، ما يُنتفى من الإله، ذلك أيضاً لا وجود له. من هنا، فإنه أن تشتق المادة من الإله فهو لا يعني سوى الرغبة بتوطيد أسس كينونتها من خلال اللاكينونة؛ لأنه أن تشتق يعني أن تقيم شيئاً من خلال تحديد أرضيته. صنع الإله المادة. لكن كيف، لماذا، ومن ماذا؟ الإيمان بإله لا يقدّم إجابة عن هذه الأسئلة. المادة بالنسبة للإيمان بإله هي وجود لا يمكن تفسيره على نحو صرف؛ وهذا يعني أنها الحد، النهاية للاهوت الذي تنهار عليه في الحياة، وكذلك في الفكر. كيف يمكنني من ثم أن أستخرج من اللاهوت ذاته نفيه ونهايته دون أن أرميه؟ كيف يمكنني أن أتوقع أي مبدأ تفسيري أو معلومة تفسيرية من اللاهوت عندما تتعثر حكمته؟ كيف يمكنني أن أستخرج التوثق من المادة من نفي المادة والعالم اللذين يشكلان جوهر اللاهوت؟ كيف يمكنني، على الرغم من إله اللاهوت، تقديم فرضية «المادة تتواجد» من فرضية «المادة لا تتواجد»؟ كيف سوى عبر خيال مجرّد؟ يمكن اشتقاق الموضوعات المادية من الإله فقط حين يثبت أن الإله ذاته هو كينونة مادية. هكذا فقط يمكن أن يصبح الإله العلّة الحقيقية للعالم وليس فقط أن يكون علّة متخيّلة ووهمية. إن من لا يخجل من صنع الأحذية، يجب أن لا يخجل أيضاً من أن يكون إسكافياً وأن يدعى كذلك. وقد كان هانس ساخس في الحقيقة إسكافياً وشاعراً في آن. لكن الأحذية كانت من عمل

يديه في حين كانت القصائد من عمل رأسه. كما يكون المعلول، تكون العلّة. لكن المادة ليست إلهاً؛ إنها بالأحرى المحدود، اللاإلهي، أي، ذلك الذي ينفي الإلـه - مناصرو المادة وعابدوها بلا قيد ولا شرط هم الملحدون. من هنا، فإن وحدة الوجود توحد الإلحاد مع الإيمان بإلـه، إنكار الإلـه مع الإلـه؛ الإلـه مادة أو، بلغة سبينوزا، كينونة موسعة.

15

وحدة الوجود هي الإلحاد اللاهوتي أو المادية اللاهوتية؛ إنها إنكار للاهوت في حين إنها هي ذاتها مقيّدة بالمنظور اللاهوتي، لأنها تحوّل المادة، نفي من الإلـه، إلى محمول أو صفة للكينونة الإلهي. لكن من يحوّل المادة إلى صفة للإلـه، يصرّح أن المادة هي كينونة إلهية. إن إدراك الإلـه يجب من حيث المبدأ أن يفترض مسبقاً التقوى، أي، حقيقة وضرورة الواقعي. فتأليه الواقعي، ذلك الذي يتواجد بشكل مادي - المادية، التجريبية، والواقعية، والإنسانية - أو نفي لاهوت، هو جوهر العصر الحديث. ومن ثم فوحدة الوجود ليست أكثر من جوهر العصر الحديث وقد ارتقى إلى جوهر إلهي، إلى مبدأ ديني - فلسفي.

التجريبية أو الواقعية - نعني بذلك ما يسمى بالعلوم الحقيقية، ولكن على وجه الخصوص العلوم الطبيعية - تنفي اللاهوت، إن لم يكن من الناحية النظرية وإنما فقط من الناحية العملية، أي، من خلال العمل الفعلي بقدر ما أنّ مناصر الواقعية يجعل من إنكار الإلـه، أو على الأقل ما هو ليس الإلـه، العمل الجوهري لحياته والموضوع الجوهري لنشاطه. مع ذلك، فإن من يكرّس عقله وقلبه حصرياً لذلك الذي هو مادي وحسيّ

إنما ينفي في الواقع على العابر للحسي واقعه؛ لأنه وحده الذي يشكّل موضوعاً للنشاط الحقيقي والملموس هو حقيقي، على الأقل بالنسبة للإنسان. «ما لا أعرفه لا يؤثّر بي». والقول بأنه ليس من الممكن معرفة أي شيء عن ما فوق- الحسي ليس سوى ذريعة. فالمرء يتوقف عن معرفة أي شيء عن الإلـه والأشياء الإلهية فقط عندما لا يريد أن يعرف أي شيء عنها. كم كان يعرف واحدنا عن الإلـه، عن الشياطين أو الملائكة طالما كانت هذه الكينونات ما فوق- الحسيّة موضوعات لإيمان حقيقي؟ أن تكون مهتماً بشيء يعني أن تمتلك الموهبة له. وصوفيو العصور الوسطى واسكولاستيوها لم يمتلكوا الموهبة والأهلية للعلوم الطبيعية فقط لأنه ليس لديهم اهتمام بالطبيعة. حيثما يكون الإحساس بشيء ما غير مفتقد، لا تكون مفتقدة هناك الحواس والأعضاء. وحين يكون القلب مفتوحاً لشيء ما، لن يكون العقل منغلقاً حياله. وهكذا، فالسبب الذي يفسّر لماذا فقدت البشرية في العصر الحديث الأعضاء للعالم ما فوق- الحسّي وأسراره، هو لأنه خسرت أيضاً الشعور بهم إلى جانب الاعتقاد بهم؛ لأن ميلها الأساسي كان معاداة المسيحية ومعاداة اللاهوتية؛ أي، الأنثروبولوجية، الكونية، الواقعية، والمادية. [في سياق هذا العمل، لن نعالج بطبيعة الحال مسألة الاختلافات بين المادية، التجريبية، الواقعية، والإنسانية.] يضرب سبينوزا على الرأس بمسمار باقتراحه المتناقض: الإلـه كينونة متمددة، أي، مادية. لقد وجد، على الأقل لزمنه، التعبير الفلسفي الحقيقي عن الاتجاه المادي في العصر الحديث؛ فشرّعه وكرّسه: الإلـه نفسه مادي. كانت فلسفة سبينوزا هي الدين؛ وكان هو نفسه رجلاً مدهشاً. على عكس كثير من الآخرين، لم تكن مادية سبينوزا متناقضة مع فكرة الإلـه

غير المادي، المعادي للماديّة الذي يفرض تماماً على الإنسان باستمرار واجب أن يمنح نفسه للميول والاهتمامات المعادية للمادية، السماوية، لأنّ الإلـه ليس غير الصورة البدئية والأمثولية للإنسان؛ فما يكونه الإلـه وكيف يكونه، هو ما على الإنسان أن يكونه أو يرغب بأن يكونه، أو على الأقل يأمل بأن يكونه في المستقبل. لكن فقط حيثما لا تكذّب النظرية الممارسة، والممارسة النظرية، تكون هنالك شخصية، حقيقة، ودين. سبينوزا هو موسى المفكرين الأحرار والماديين الحديثين.

16

وحدة الوجود هي نفي اللاهوت النظري، والتجريبية هي نفي اللاهوت العملي. وحدة الوجود تنفي مبدأ اللاهوت، في حين تنفي التجريبية عواقبه.

وحدة الوجود تجعل من الإلـه كينونة حاضرة، حقيقية، وماديّة؛ التجريبية - التي تنتمي إليها العقلانية أيضاً - تجعل من الإلـه كينونة غائبة، نائية، غير واقعية، وسلبية. التجريبية لا تنكر وجود الإلـه، لكنها تنكر عليه كل التحديدات الإيجابية، لأنه من المفترض أن يكون محتواها محدوداً وتجريبياً فقط؛ لذلك، فاللانهائية لا يمكن أن تكون موضوعاً للإنسان. لكن كلما ازداد إنكاري للتحديدات بالنسبة لكينونة ما، ازددت في قطعي لها عن ذاتي، وكلمّا تناقصت القوة والتأثير اللذان أعترف بأنها تمتلكهما علي، ازداد تحريري لنفسي منها. كلما امتلكت المزيد من الصفات، كنت أكبر بالنسبة للآخرين، وكلما ازداد حجم نفوذي وتأثيري. وكلما ازدادت صفات المرء، ازدادت معرفة الآخرين به. ومن هنا يمكننا القول، إن كلّ نفي لصفة من صفات الإلـه هو إلحاد جزئي، مجال للاألوهية. وبالمقدار

الذي آخذ فيه صفة من الإلـه، بالمقدار ذاته آخذ من كينونته. وعلى سبيل المثال، حين لا يكون التعاطف والرحمة صفتين من صفات الإلـه، أكون وحدي مع ذاتي عندئذٍ في معاناتي؛ الإلـه ليس موجوداً كمعزّ لي. حين يكون الإلـه النفي لكل ما هو متناهٍ، عندئذً، ونتيجة لذلك، يكون المتناهي النفي للإلـه. فقط حين يفكّر الإلـه بي - هكذا يستنتج الإنسان المتدين - يكون لدي سبب وعلّة كي أفكّر به؛ فقط في كينونة-لأجلي يكمن أساس كينونتي-لأجله. لذلك فالكينونة اللاهوتية لا تعود تعني في الحقيقة أي شيء للتجريبية، على الأقل لا تعني شيئاً حقيقياً؛ لكن التجريبية لا تحوّل هذه اللاكينونة إلى الموضوع، بل فقط إلى ذاتها، إلى معرفتها. إنها لا تنكر كينونة الإلـه، كينونة والتي هي كينونة ميتة أو لامبالية، لكنها تنكر عليه الكينونة التي تثبت ذاتها ككينونة؛ أي، كينونة فاعلة وملموسة تتوغل في الحياة. إنها تؤكد الإلـه، لكنها تنفي كل العواقب التي تتبع بالضرورة هذا التأكيد. إنها ترفض اللاهوت وتتخلّى عنه، وإن لم يكن على أساس نظري، بل بسبب النفور والامتعاض من موضوعات اللاهوت؛ أي، من شعور غامض بلا واقعيته. اللاهوت هو لاشيء، يعتقد التجريبي؛ لكنه يضيف إلى ذلك، «بالنسبة لي»، أي، إن حكمه ذاتي، مَرَضي؛ لأنه لا يمتلك الحرية، ولا الرغبة والدعوة، لسحب موضوعات اللاهوت إلى أمام منتدى العقل. وهذه هي دعوة الفلسفة. لذا فقد انصب اهتمام الفلسفة الحديثة فقط على رفع سوية الحكم المرضي للتجريبية - اللاهوت لا شيء - إلى حكم نظري وموضوعي، على تحويل النفي غير المباشر، اللاواعي، والسلبي من اللاهوت إلى نفي إيجابي مباشر، واع. لذلك كم سيكون سخيفاً أن ترغب بقمع «إلحاد» الفلسفة دون أن تقمع

في الوقت نفسه إلحاد التجريبية! كم سيكون سخيفاً أن تضطهد النفي النظري للمسيحية وتتجاهل التفنيد الفعلي للمسيحية الذي يفعم به العصر الحديث! كم هو سخيف أن يُعتقَد أنه مع إدراك عارض الشر، يتم القضاء أيضاً على علّة الشر! كم هو مثير للسخرية حقّاً! ومع ذلك، كم هو التاريخ غنيّ بمثل هذه السخافات! إنها تكرر ذواتها في كل الفترات الحرجة. ولا عجب! نحن متكيفون دائماً مع كل ما حدث في الماضي ونعترف بضرورة جميع التغيرات والثورات التي حدثت، لكننا نقاوم بكل الوسائل المتاحة لنا لاتخاذ الموقف ذاته من الوضع الحالي. ولقصر النظر والتهاون، نحن نستثني الحاضر من القاعدة.

17

إن ارتقاء المادة إلى كينونة إلهية إنما هو مباشرة وفي الوقت نفسه ارتقاء للعقل إلى كينونة إلهية. ما ينفيه المؤمن بإلـه عن الإلـه عن طريق المخيلة وبدافع من حاجته العاطفية وشوقه لنعيم غير محدود، يؤكّده معتنق مبدأ وحدة الوجود بدافع من حاجته العقلية. المادة هي موضوع جوهري للعقل. لو لم يكن ثمة مادة، لم يكن لدى العقل الحافز والمادة للتفكير، ومن ثم، المحتوى. لا يمكن للمرء أن يتخلى عن المادة دون التخلي عن العقل؛ فالمرء لا يمكنه الإقرار بالمادة دون الإقرار بالعقل. الماديون عقلانيون. لكن وحدة الوجود تؤكد على العقل ككينونة إلهية على نحو غير مباشر فحسب؛ أي، تحويل الإلـه من كينونة يجري التوصل إليها عبر وساطة المخيلة - وهذا ما يكونه في الإيمان بإلـه بوصفه كينونة شخصية - إلى موضوع للعقل، أو كينونة عقلية. إن التأليه المباشر للعقل

هو المثالية. ووحدة الوجود تقود بالضرورة إلى المثالية. فالمثالية ترتبط بوحدة الوجود بالطريقة ذاتها التي ترتبط فيها وحدة الوجود بالإيمان بإلـه.

كما الموضوع، كذلك الذات. ووفقاً لديكارت، فإن كينونة الأشياء المادية، الهيئة أو المادة، هو موضوع للعقل وحده، وليس للحواس. لكن بسبب هذا تحديداً، فإن كينونة الذات المُدركة، أي، للإنسان، ليست الحواس، بل العقل. إنه فقط للكينونة، إن الكينونة تُعطى كموضوع. وبالنسبة لأفلاطون، فإن موضوعات الرأي هي أشياء عابرة فحسب؛ لكن لأجل تلك المسألة الرأي ذاته معرفة عابرة ومتبدلة - مجرد رأي. كينونة الموسيقى هي الأرفع بالنسبة للموسيقي، ومن ثم، فإن حاسة السمع، هي الجهاز الأرفع؛ وهو سيفقد عينيه بأسرع مما سيفقد أذنيه. عالم العلوم الطبيعية، على العكس من ذلك، سيتنازل عن أذنيه بأسرع مما يتنازل عن عينيه لأن كينونته الموضوعية هي النور. إن الارتقاء بالصوت إلى سوية التأليه يعني تأليه الأذن. من هنا، فحين أقول، مثل أحد أصحاب مبدأ وحدة الوجود، إن الألوهة، أو ما يرتقي إلى سوية الشيء ذاته، الكينونة المطلقة أو الحقيقة المطلقة هي غرض لأجل ومن العقل وحده، فأنا أعلن عندئذٍ أن الإلـه هو شيء عقلي أو كينونة عقلية، وبذلك الفعل فأنا أعبر بشكل غير مباشر عن الحقيقة أو الواقع المطلقين للعقل. ومن هنا، فمن الضروري بالنسبة للعقل أن يتوجه إلى ذاته بمنظور بهدف عكس هذا الإقرار- الذاتي المقلوب، ليعلن مباشرة أن ذاته هي الحقيقة المطلقة ولتصبح، دون تدخل من أي موضوع وسيط، موضوعه الخاص بوصفه الحقيقة المطلقة. يقول من يتبع مبدأ وحدة الوجود الشيء ذاته الذي يقوله المثالي، خلا أنّ الأوّل يعبّر على نحو موضوعي وواقعي عمّا يعبّر عنه الأخير بشكل ذاتي أو مثالي

ليس إلا. يجعل من يتبع مبدأ وحدة الوجود مثاليته في الموضوع. لا يوجد شيء بمعزل عن المادة، بمعزل عن الإلـه، وجميع الأشياء ليست غير تحديدات للإلـه. أما المثالي فيجعل وحدة الوجود الخاصة به في الأنا. لا يوجد شيء بمعزل عن الأنا، وجميع الأمور تكون على ما هي عليه فقط كموضوعات للأنا. لكن الاثنين ليسا غير الأمر ذاته، فالمثالية هي حقيقة وحدة الوجود؛ لأن الإلـه أو المادة ليسا سوى موضوع للعقل، للأنا، أو للكينونة المفكّرة. حين لا أعتقد بإلـه ولا أتصوّره بأية حال، فأنا عندئذٍ لا أمتلك إلهاً. إنه يتواجد لأجلي وفقط من خلالي، وفقط «من خلال العقل يتواجد» لأجل العقل. «لذلك، فالكينونة الأبريورية أو الأولية ليست هي الكينونة التي هي فكرة»، بل هي الكينونة المفكّرة؛ ليست الموضوع، بل الذات. وبالضرورة ذاتها التي استدار بها العلم الطبيعي من الضوء إلى العين، استدارت الفلسفة من موضوعات الفكر إلى الأنا المفكّرة. ما هو الضوء - بوصفه الكينونة المنيرة والمضيئة، بوصفه موضوعاً للبصريات - دون العين؟ لا شيء. وإلى هكذا بعد يذهب العلم الطبيعي. لكن ماذا -تسأل الفلسفة لاحقاً - هي العين دونما وعي؟ لا شيء أيضاً: إنه لأمر متماثل فيما أنا أرى دون وعي أو لا أرى. وحده وعي الرؤية هو حقيقة الرؤية أو الرؤية الفعلية. لكن لماذا تعتقد أن شيئاً ما موجوداً بمعزل عنك؟ لأنك ترى شيئاً، تسمعه، وتشعر به. لذلك فهذا الشيء هو شيء حقيقي، موضوع حقيقي، فقط بقدر ما يكون موضوعاً للوعي، ومن ثم، الوعي هو الواقع أو الحقيقة المطلقان- معيار كل وجود. كلّ ما هو موجود، إنما هو موجود فقط بقدر ما هو موجود لأجل الوعي، أي، بقدر ما هو واعٍ؛ لأنه وحده الوعي هو الكينونة. وعلى هذا النحو يدرك جوهر اللاهوت ذاته في

المثالية؛ أي، جوهر الإلـه في الأنا وفي الوعي. لا شيء يمكنه أن يوجد، ولا شيء يمكن أن يُفكّر به، دون إلـه؛ وهذا يعني، في سياق المثالية، أن كل ما هو موجود، سواء كان موضوعاً فعلياً أم ممكناً إنما يتواجد كموضوع للوعي فقط. أن تكون يعني أن تكون موضوعاً؛ أي، كينونة تفترض الوعي مسبقاً. الأشياء، العالم بشكل عام، هي عمل الإلـه ونتاجه بوصفه كينونة مطلقة. لكن هذه الكينونة المطلقة هي أنا، كينونة واعية ومفكّرة، وهو ما يعني أن العالم، كما يعبّر ديكارت عن ذلك بشكل رائع من منظور الإيمان بإلـه، Ens rationis divinae [كينونة عقلية إلهية]، شيء- فكر، شبح إلـه. لكن في الإيمان بإلـه وفي اللاهوت، وهذا الشيء- الفكر نفسه هو مرة أخرى مجرّد فكرة غامضة. لذلك، فحين نحقق هذه الفكرة، حين نترجم عملياً، إذا جاز لنا القول، ما هو في الإيمان بإلـه مجرّد نظرية، يكون العالم عندئذٍ لنا كنتاج للأنا (فيشته) أو - على الأقل كما يبدو لنا وكما نتصوره - كعمل أو نتاج للتصور والفهم (كانط). «الطبيعة مشتقة من قوانين إمكانية تجربة بشكل عام... الفهم لا يحصل على قوانينه (أبريوري) من الطبيعة، وإنما يصفها لها». والمثالية الكانطية، التي تتكيف فيها الأشياء مع العقل وليس العقل على الأشياء، هي من ثمّ ليست غير تحقيق التصور اللاهوتي للعقل الإلهي الذي هو غير محدّد بالأشياء، بل على العكس من ذلك، هو الذي يحدّدها. كم يبدو منافياً للعقل من ثم، أن نعترف بمثالية في السماء - أي، مثالية المخيلة، بوصفها حقيقة إلهية - لكننا نرفض المثالية على الأرض - أي، مثالية العقل - كخطأ بشري! إذا كان عليك أن تنكر المثالية، عليك عندئذٍ أن تنكر الإلـه أيضاً! الإلـه وحده هو منشئ المثالية. وإذا أنت لا تحب العواقب، فعليك أيضاً أن لا تحب المبدأ! المثالية

ليست سوى الإيمان بالإلـه العقلاني أو المعقلن. لكن مثالية كانط لا تزال المثالية محدودة - مثالية قائمة على منظور التجريبية. ووفقاً لما تمت مناقشته أعلاه، الإلـه بالنسبة للتجريبية هو فقط كينونة في المخيلة، أو في النظريّة - بالمعنى العادي، السيئ - لكن ليس في الممارسة والحقيقة؛ شيء في ذاته، لكنه لا يعود شيئاً لأجل التجريبية، لأنه بقدر ما تكون التجريبية هي المعنية، وحدها الأشياء الحقيقة والتجريبية تكون أشياء بالنسبة لها. وبما أن المادة هي المادية الوحيدة لتفكيرها، فإنها تُترك دون أية مادة لبناء الإلـه. الإلـه موجود، لكنه بالنسبة لنا tabula rasa، كينونة فارغة، فكر مجرّد. الإلـه، كما نتخيله ونفكّر به، هو الأنا الخاصة بنا، العقل الخاص بنا، وكينونتنا الخاصة؛ لكن هذا الإلـه ليس سوى مظهر لنا ولأجلنا، وليس الإلـه في نفسه. وكانط هو تجسيد للمثالية التي لا تزال مكبلة بالإيمان بإلـه. وغالباً أنه في الممارسة الفعلية نحرّر أنفسنا منذ زمن طويل من شيء معين، مذهب، أو فكرة، لكننا بعيدون عن التحرّر منه في الذهن. لم يعد لديه أية حقيقة بالنسبة لوجودنا الفعلي - ربما لم يكن لديه قط - لكنه لا يزال مستمراً في تشكيل الحقيقة النظرية؛ أي، حداً على أذهاننا. العقل هو دائماً آخر من يصبح حراً، لأنه يأخذ الأمور على نحو أكثر شمولية. الحرية النظرية هي، على الأقل في أمور كثيرة، الحرية الأخيرة. وكم هم كثيرون أولئك الجمهوريون في قلوبهم وفي مواقفهم، لكنهم في عقولهم لا يمكنهم تجاوز النظام الملكي. إن قلبهم الجمهوري يغوص في الاعتراضات والصعوبات التي يثيرها العقل. هذا هو الحال الإيمان بإلـه عند كانط أيضاً. لقد أدرك كانط اللاهوت وفي الوقت عينه نفاه ضمن مجال الأخلاق، والكينونة الإلهية ضمن مجال الإرادة.

فبالنسبة إلى كانط، الإرادة هي الكينونة الصحيحة، الأصلية، المطلقة، والمنطلقة-ذاتياً. وبعبارة أخرى، فكانط يسبغ في الواقع على الإرادة ما هي محمولات للألوهة؛ ومن ثم فالأهمية الوحيدة التي يمكن لإيمانه بإلـه أن يمتلكها هي أهمية الحد النظري. وفيشته هو كانط المتحرر من حد الإيمان بإلـه - مسيح «العقل التأملي». مثالية فيشته هي المثالية الكانطية، لكنها على الرغم من ذلك مثالية. فقط من منظور التجريبية، وفقاً لفيشته، يمكن أن يكون هناك إلـه متمايز عنا ومتواجد بمعزل عنا. لكن في الحقيقة، من منظور المثالية الشيء في حد ذاته، الإلـه - لأن الإلـه، إذا ما تكلّمنا كما ينبغي، هو الشيء في ذاته - ليست سوى الأنا في ذاته، أي، الأنا التي هي متمايزة عن الأنا الفردية والتجريبية. خارج الأنا، ليس ثمة إلـه: «ديننا هو العقل». لكن المثالية الفيشتية ليست سوى نفي وتحقيق لإيمان بإلـه مجرد وشكلاني، للتوحيد، وليس للإيمان بالإلـه الديني، المادي، الزاخر- بالمحتوى، ليس للتثليث، الذي تحقيقه هو المثالية «المطلقة»، أو الهيغلية. أو بعبارة أخرى، لقد أدرك فيشته إلـه وحدة الوجود فقط بقدر ما هو كينونة مفكّرة، لكن ليس بقدر ما هو كينونة ممتدة وماديّة. موسعة المواد والوجود. فيشته يجسد المؤمن بإلـه، في حين يجسّد هيغل المؤمن بوحدة الوجود، المثالية.

18

لقد أدركت الفلسفة الحديثة وأبطلت الكينونة الإلهية التي هي منقطعة ومتمايزة عن الحسية، العالم، والإنسان، لكن فقط في الفكر، فقط في العقل، وحقاً في عقل هو أيضاً منقطع ومتمايز عن الحسية، العالم،

والإنسان. وهذا ما يعني القول، إن الفلسفة الحديثة أثبتت فقط ألوهية العقل، فقد أقرت فقط بالعقل المجرّد على أنه الكينونة الإلهية والمطلقة. وتعريف ديكارت لنفسه كعقل - «كينونتي تتكون فقط من حقيقة أنني أفكّر» - هو تعريف الفلسفة الحديثة لنفسها. الإرادة في المثالية الكانطية والفيشتية على حدّ سواء كينونة العقل الصافية، وإدراك حسّي، التي ربطها شيلينغ، بما يناقض فيشته، مع العقل، هي مجرّد خيال. إنها ليست الحقيقة، ومن ثم فهي لا تستحق أن تؤخذ بعين الاعتبار.

لقد انبثقت الفلسفة الحديثة من اللاهوت.؛ إنها ذاتها ليست سوى لاهوت مذاب في الفلسفة ومحوّل إليها. لذلك فالكينونة المجرّدة والمتعالية للإلـه لم يكن بالإمكان إدراكها وإبطالها إلا بطريقة مجرّدة ومتعالية فحسب. ومن أجل تحويل الإلـه إلى عقل، كان على العقل ذاته أن ينتحل صفة كينونة مجرّدة، إلهية. فالحواس، كما يقول ديكارت،لا تسفر عن الواقع الحقيقي، ولا الكينونة، ولا اليقين؛ وحده العقل المنفصل عن كل الحسيّة يقدّم الحقيقة. من أين يأتي هذا الانفصام بين العقل والحواس؟ إنه يأتي فقط من اللاهوت. الإلـه ليس كينونة حسية؛ إنه بالأحرى النفي لكلّ التحديدات الحسيّة وهو معروف فقط من خلال التجريد من الحواس. لكنه إلـه؛ أي، الكينونة الأكثر حقيقية، الأكثر واقعية، والأكثر موثوقية. من أين على الحقيقة أن تدخل الحواس، الملحدون بالفطرة؟ الإلـه هو الكينونة التي لا يمكن أن يفصل فيها الوجود عن الجوهر والمفهوم؛ الإلـه هو الكينونة الذي لا يمكن التفكير فيها بأية طريقة أخرى خلا أنه موجود. ويحوّل ديكارت هذه الكينونة الموضوعية إلى كينونة ذاتية والدليل الأنطولوجي إلى دليل نفسي؛ وهو يحوّل الفرضية، «لأن الإلـه قابل لأن

يفكّر به، إذن هو موجود»، إلى الفرضية، «أنا أفكّر، إذن أنا موجود». وكما هو الحال في الإلـه، الكينونة لا يمكن فصلها عن كونها فكراً، كذلك تماماً فيّ - أنا أساساً عقل - الكينونة لا يمكن فصلها عن الفكر؛ ومثلما أنّ هذا التلازم تأسيسي لجوهر الأول، كذلك تماماً هو بالنسبة للأخير. إن كينونة تتواجد - لا يهم إن في ذاتها أو لأجلي - فقط إلى حدّ أنّه يُفكّر بها، وفقط إلى الحد الذي تشكل فيه موضوع تجريد من كل الحسيّة، إنما هي كينونة تدرك ذاتها وتجعلها ذاتية بالضرورة في كينونة تتواجد فقط إلى حدّ أنها تفكّر والتي جوهرها فكر تجريدي.

19

قمة الفلسفة الحديثة هي الهيغلية: الفلسفة. لذا يجب أن تكون الضرورة والتسويغ التاريخيان لفلسفة جديدة مستمدين أساساً من نقد فلسفة هيغل.

20

وفقاً لنقطة انطلاقها التاريخية، للفلسفة الجديدة المَهَمَّة والموقف بالذات فيما يتعلق بالفلسفة القائمة حتى الآن اللذين كانا للأخيرة فيما يتعلق اللاهوت. الفلسفة الجديدة هي تحقيق الفلسفة الهيغلية أو كل فلسفة سابقة، لكنه تحقيق والذي هو في الوقت ذاته النفي، النفي دون تناقض هذه الفلسفة حقاً.

21

التناقض في الفلسفة الحديثة، خاصة وحدة الوجود، يتشكّل من حقيقة

أنها نفي اللاهوت من منظور اللاهوت أو نفي اللاهوت الذي هو ذاته مرة أخرى لاهوت؛ وهذا التناقض يميّز خاصة الفلسفة الهيغلية.

بالنسبة للفلسفة الحديثة، ومن ثم بالنسبة لهيغل أيضاً، الكينونة اللامادية أو الكينونة كموضوع صرف للعقل، ككينونة صرفة للعقل، هي الكينونة الوحيدة الحقيقية والمطلقة، أي، الإلـه. وحتى المادة، التي يحوّلها سبينوزا إلى سمة للجوهر الإلهي، هي شيء ميتافيزيقي، كينونة صرفة للعقل، لأنّ التحديد الأساسي للمادة بوصفها متمايزة عن التفكير وعن فعالية التفكير - أنها كينونة منفعلة - يؤخذ منها. لكن هيغل يختلف عن الفلسفة السابقة بحقيقة أنه يحدد العلاقة بين الكينونة الحسيّة والمادية بالكينونة غير المادية بشكل مختلف. لقد اعتقد الفلاسفة واللاهوتيون السابقون أنه لا بدّ أن تكون الكينونة الإلهية الحقيقية منفصلة ومتحررة من الطبيعة؛ أي، من الحسيّة أو المادّة. لقد جعلوا جهد التجريد والتحرر الذاتي من الحسية في ذواتهم من أجل أن يصلوا إلى ذلك الذي هو في ذاته خال من الحسيّة. إلى هذه الحالة من أن تكون خالياً، أرجعوا التنعمية الإلهية، وإلى هذا التحرر الذاتي، فضيلة الجوهر الإنساني. هيغل، من ناحية أخرى، حوّل هذا النشاط الذاتيsubjective إلى نشاط ذاتself للكينونة الإلهية. وحتى الإلـه يجب أن يخضع نفسه لهذا الجهد، ويجب عليه، مثل أبطال الوثنية، الفوز بألوهيته من خلال الفضيلة. بهذه الطريقة فقط يصبح التحرّر من المادّة، والذي هو، علاوة على ذلك، شرط مسبق ومفهوم فقط، واقعاً وحقيقة. مع ذلك، فهذا التحرر الذاتي من المادة يمكن أن يُفترض فقط حين تكون المادة، أيضاً، مفترضة فيه. ولكن كيف يمكن أن تُفترض فيه؟ بهذه الطريقة فقط بحيث إنه هو نفسه يفترض ذلك. لكن

في الإلـه لا يوجد سوى الإلـه. وهكذا، فإن الطريقة الوحيدة للقيام بذلك هو أنه يفترض ذاته كمادة، كلا-إلـه؛ أي، كآخرية otherness خاصته. وبهذه الطريقة، المادة ليست نقيض الأنا والروح، وهي تسبقهما، إذا صح القول، بطريقة غير مفهومة؛ إنها الاغتراب الذاتي للروح. وهكذا، فالمادة ذاتها تكسب الروح والعقل؛ إنها تؤخذ داخل الجوهر المطلق كلحظة في حياته، تشكيله، وتطوره؛ والتنمية. لكن من ثم، فالمادة تُفترض مرة أخرى على أنها كينونة غير حقيقية وتشبه العدم بقدر ما تكون فقط الكينونة التي تستعيد ذاتها من هذا الاغتراب، أي، أن تخرج المادة والحسّية من ذاتها، ويكون واضحاً أنها الكينونة الكاملة بشكلها الحقيقي. لذلك فالطبيعي، المادي، والحسي - والحسي، بالفعل، ليس بالمعنى المبتذل والأخلاقي، بل بالمعنى الميتافيزيقي - هي أمور يجب إبطالها حتى هنا، مثل الطبيعة التي تسممت في اللاهوت بالخطيئة الأصلية. وفي الواقع، فإن الحسيّة تُدمج بالعقل، الأنا، والروح، لكنها شيء غير عقلاني، ملحوظة شقاق ضمن العقل؛ إنها اللا- أنا في الأنا، أي، ذلك الذي ينفيه. وعلى سبيل المثال فالطبيعة عند شيلينغ في الإلـه هي غير الإلهي في الإلـه؛ إنها في الإلـه ومع ذلك خارجه؛ الشيء ذاته يصح على كتلة فلسفة ديكارت التي، على الرغم من ارتباطها بي، أي، بالروح، إلا أنها مع ذلك خارجية، ولا تنتمي لي، أي، لجوهري؛ لذلك، فهي لم تمتلك أي أثر، سواء ارتبطت بي أم لم ترتبط. وستبقى المادة متناقضة مع ما يفترض سلفاً من قبل الفلسفة على أنه الكينونة الحقيقية.

المادّة بالفعل مفترضة في الإلـه، أي، مفترضة كإلـه، وأن تفترض المادة كإلـه إنما يعادل القول: «لا يوجد إلـه»، أو يعادل إلغاء اللاهوت

والاعتراف بحقيقة المادية. لكن تبقى واقعة أن حقيقة اللاهوت هي في الوقت نفسه أمر مفروغ منه. من هنا فالإلحاد، إنكار لاهوت، ينتفي مرة أخرى؛ وهذا يعني أنه تتم استعادة اللاهوت من خلال الفلسفة. الإلـٰه إلـٰه فقط من خلال الواقعة أنه يتغلّب على المادة وينفيها؛ أي، نفي الإلـٰه. ووفقاً لهيغل، فإنه وحده نفي النفي الذي يشكل الافتراض الصحيح. وهكذا في النهاية، نعود إلى حيث بدأنا - في حضن اللاهوت المسيحي. وهكذا، ونحن لتوّنا في المبدأ الأكثر مركزية لفلسفة هيغل نصادف مبدأ وختام فلسفته للدين حيث تطالعنا النتيجة القائلة إن الفلسفة، بعيداً عن إلغاء عقائد اللاهوت، إنما فقط تقوم باستعادتها والعمل كوسيط لها من خلال نفي العقلانية. ويكمن سرّ جدلية هيغل في نهاية المطاف في هذا وحده، في أنها **تنفي اللاهوت من خلال الفلسفة من أجل أن تنفي من ثم الفلسفة من خلال اللاهوت**. فاللاهوت يشكّل كلاً من البداية والنهاية؛ أما الفلسفة فتقف في الوسط بوصفها نفياً لافتراضية positedness البداية، لكن نفي النفي هو مرة أخرى لاهوت. في البداية تتم الإطاحة بكلّ شيء، لكن بعد ذلك يعاد كل شيء في مكانه القديم، كما هو الحال عند ديكارت. الفلسفة الهيغلية هي المحاولة الكبرى الأخيرة لاستعادة المسيحية المفقودة والبائدة من خلال الفلسفة، وبطبيعة الحال، كسمة مميزة للعصر الحديث، عبر المطابقة بين نفي المسيحية والمسيحية ذاتها. إن المطابقة التأملية المشاد بها للغاية بين الروح والمادة، اللامتناهي والمتناهي، الإلهي والبشري ليس أكثر من تناقض بائس للعصر الحديث الذي بلغ أوجه في الميتافيزيقيا. إنها المطابقة بين الاعتقاد واللااعتقاد، اللاهوت والفلسفة، الدين والإلحاد، المسيحية والوثنية. هذا التناقض لا تراه العين ويتم التعتيم عليه عند هيغل فقط عبر

واقعة أن إنكار الإلـه، أو الإلحاد، يحوّل من قبله تحديداً موضوعيّاً للإلـه؛ فالإلـه محدّد باعتباره صيرورة، والإلحاد كلحظة في هذه الصيرورة. لكن اعتقاداً يبنى من اللااعتقاد هو اعتقاد حقيقي - لأنه يعاني دائماً مع نقيضه - بالقدر القليل ذاته الذي يكون فيه إلـه أعيد بناؤه من نفيه إلهاً حقيقاً؛ إنه بالأحرى تناقض ذاتي، إلـه ملحد.

22

كما أن الكينونة الإلهية ليست غير كينونة الإنسان المحرّرة من قيود الطبيعة، كذلك تماماً فإنّ هو جوهر المثالية المطلقة ليس غير جوهر المثالية الذاتية المحرّر من القيود، ومن قيود العقلانية الذاتية فعلياً، أي، من الحسية أو الموضوعية بحد ذاتيهما. وهكذا، يمكن اشتقاق الفلسفة الهيغلية مباشرة من المثالية الكانطية والفيشتية.

يقول كانط: «إذا كنا نعتبر، لو أن ذلك معقول، موضوعات الحواس على أنها مجرد ظواهر، فإننا بذلك نعترف في الوقت نفسه بأن هنالك تحتها يكمن شيء في ذاته، حتى لو كنا لا نعرف طبيعته باستثناء شكله الظاهري؛ أي، الطريقة التي تتأثر فيها حواسنا بهذا الشيء غير المعروف. ومن ثم، بحكم واقعة أن العقل سريع التأثر بالظواهر، فهو يقبل في الوقت نفسه بوجود الأشياء في ذواتها، وإلى هذا الحد يمكننا القول إن فكرة هذه الكيانات التي تكمن خلف الظواهر، أي، فكرة كيانات فكرية نقية، ليست فقط جائزة بل أيضاً لا مفر منها. «لذلك فإنّ موضوعات الحواس، الخبرة، بالنسبة للعقل، مجرد ظواهر وليست الحقيقة، إنها لا ترضي العقل، أو بكلمات أخرى، لا تتوافق مع جوهره. وهكذا، فالعقل ليس محدّداً البتة في جوهره بالحسيّة؛ وخلاف ذلك، فقد كان سيأخذ الأشياء

الحسية على أنها ليست ظواهر بل حقيقة مجردة. ما لا يرضيني، لا يحدّني ولا يقيدني. ومع ذلك فإن كينونات العقل لا ينبغي أن تكون موضوعات حقيقية بالنسبة للعقل! الفلسفة الكانطية هي تناقض الذات والموضوع، الجوهر والوجود، التفكير والكينونة. وفيها، يصنف الجوهر ضمن مجال الفكر والوجود ضمن مجال الحواس. الوجود دون جوهر هو مجرد مظهر - وهذه هي الأشياء الحسية؛ الجوهر دون وجود هو مجرد فكرة - وهذه هي كيانات العقل والنومينا noumena؛ إنها يفكّر بها لكنها تفتقر إلى الوجود - على الأقل بالنسبة لنا - والموضوعية؛ إنها أشياء في ذواتها، الأشياء الحقيقية؛ فقط هي ليست أشياء فعلية، ومن ثم فهي ليست موضوعات للعقل، أي، إنها غير قابلة لأن تُحدّد أو تُعرف من قبل العقل. لكن أي تناقض هذا حين نفصل الحقيقة عن الواقع والواقع عن الحقيقة! لذلك فحين نزيل هذا التناقض، تكون لدينا فلسفة التطابق حيث تكون موضوعات العقل، أي، الموضوعات التي هي حقيقية لأنه يفكّر بها الموضوعات الفعلية أيضاً والتي يكون فيها جوهر موضوعات العقل وتكوينها يطابق جوهر العقل أو الذات وتكوينه، وحيث لا تعود الذات محدودة ومشروطة بشيء يتواجد بمعزل عنها ويتناقض مع جوهرها. لكن الذات التي لا تمتلك المزيد من الأشياء خارج ذاتها ومن ثم لا تمتلك المزيد من الحدود داخل ذاتها، لا تعود ذاتاً «متناهية» - لا تعود الأنا المقابلة من قبل الموضوع؛ إنها الكينونة المطلقة التي يعبّر عنها لاهوتياً أو شعبياً بالكلمة «إلـه». وعلى الرغم من أنها الذات عينها والأنا عينها اللتان في المثالية الذاتية، إلا أنها مع ذلك دون حدود - الأنا لذلك لا تعود تبدو على أنها أنا، أي، كينونة ذاتية، ولذلك السبب لا تعود تدعى أنا.

23

الفلسفة الهيغلية هي مثالية مقلوبة، أي، لاهوتية، تماماً كما أن الفلسفة السبينوزية هي مادية لاهوتية. فقد افترضت جوهر الأنا خارج الأنا، أي، منفصلاً عنها، وجعلت من الأنا موضوعاً كمادة، كإله. لكنها في قيامها بذلك، فقد عبّرت - بشكل غير مباشر وبترتيب عكسي - ألوهية الأنا، وهكذا تصنع منها، كما يصنع سبينوزا من المادة، سمة أو شكلاً للجوهر الإلهي، بمعنى أن وعي الإنسان للإله هو الوعي-الذاتي الخاص عند الإله. وهذا يعني أن الكينونة تخص الإله والمعرفة الإنسان. لكن كينونة الإله، وفقاً لهيغل، ليست في الواقع غير كينونة الفكر، أو الفكر المجرّد من الأنا، أي، من المفكّر. لقد حولت الفلسفة الهيغلية الفكر، أي، الكينونة الذاتية - لكن هذه متصوّرة دون ذات، أي، متصوّرة ككينونة مختلفة عنها - إلى كينونة إلهية ومطلقة.

لذا فإن سر الفلسفة «المطلقة» هو سر اللاهوت. فكما أنّ اللاهوت يحوّل تحديدات الإنسان إلى تحديدات للإله وفي ذلك يسلب هذه التحديدات خصوصية تكون من خلالها على ما هي عليه، كذلك تماماً، أيضاً، تفعل الفلسفة المطلقة. «التفكير بعقلانية يجب أن يكون أمراً متوقعاً من أي شخص؛ من أجل التفكير بالعقل على أنه مطلق، أي، من أجل التوصل إلى المنظور الذي أطالب به، من الضروري القيام بعملية تجريد من الفكر. فبالنسبة له، هو الذي يقوم بهذا التجريد، يتوقف العقل على الفور بأن يكون شيئاً ذاتياً، كما يؤخذ من جانب معظم الناس؛ وبالفعل، فإنه في ذاته لم يعد من الممكن التفكير به باعتباره شيئاً موضوعياً، لأن شيئاً موضوعياً أو شيئاً متصوّراً يكون ممكناً فقط بالتعارض مع الشيء الذي

يفكّر، تجريد كامل من ذلك الذي هو الحالة هنا؛ وهكذا، من خلال هذا التجريد، يصبح العقل الحقيقي في ذاته الذي يتموضع تماماً عند النقطة حيث لا يكون ثمة فرق بين الذاتي والموضوعي». هكذا يقول شيلينغ. لكن الشيء نفسه ينطبق على هيغل أيضاً، فإن جوهر منطقه هو الفكر المعرّى من تحديداته التي يكون من خلالها فكراً أو نشاطاً للذاتية. الجزء الثالث من المنطق، وحتى إنه يسمّى كذلك صراحة، هو المنطق الذاتي، ومع ذلك فإن أشكال الذاتية التي تشكل موضوعه ليس من المفترض أن تكون ذاتية. المفهوم، الحكم، الاستنتاج، بل حتى الأشكال الفردية للاستنتاج والحكم مثل الحكم الإشكالي أو التوكيدي، ليست مفاهيمنا وأحكامنا واستنتاجاتنا. لا، فهي أشكال موضوعية تتواجد بالمطلق وفي ذواتها ولأجل ذواتها. وهذا يفسّر كيف تُخارج وتغرّب عن الإنسان كينونته الخاصّة وفعاليته الخاصّة! من هنا يتأتى تأتى العنف أتى العنف والتعذيب اللذان تسببهما لأذهاننا. نحن مطالبون بعدم التفكير على أنه يخصّنا ذلك الذي يخصّنا؛ نحن مدعوون إلى التجريد من التحديدية التي من خلالها يكون شيء على ما يكون عليه، أي، نحن من المفترض أن نفكّر بها دون معنى وأن نعتبرها في اللامعنى للمطلق. اللامعنى هو أعلى جوهر للاهوت – اللاهوت العادي فضلاً عن اللاهوت التأملي.

إن ملاحظة هيغل المستنكرة حول فلسفة فيشته التي مفادها بأن كل واحد يعتقد بامتلاك أنا في ذاته، أنّ كل واحد يتذكّر ذاته ومع ذلك لا يجد الأنا في ذاته إنما ينطبق على الفلسفة التأملية بشكل عام. إنها تأخذ كلّ شيء تقريباً بالمعنى أنه لا يعود مميزاً لأحد. ومصدر هذا الشر هو، بطبيعة الحال، اللاهوت. يجب على الكينونة الإلهية والمطلقة أن تميز نفسها عن الكينونة

المحدودة، أي، الحقيقية. لكننا لا نتملك تحديدات للمطلق غير تحديدات الأشياء الحقيقية، سواء أكانت الأشياء الطبيعية أو الأشياء البشرية. كيف يمكن لهذه التحديدات أن تصبح تحديدات للمطلق؟ فقط بطريقة لا تؤخذ فيها بمعناها الحقيقي، بل بمعنى آخر، معاكس تماماً. كل ما هو موجود في المتناهي، موجود أيضاً في المطلق؛ لكن الطريقة التي يتواجد فيها في المتناهي مختلفة تماماً عن الطريقة التي يتواجد فيها في المطلق، حيث تعمل قوانين مختلفة تماماً عن تلك التي بيننا؛ فما هو لامعنى محض بالنسبة لنا هو عقل وحكمة هناك. من هنا تتأتى الاعتباطية التي لا حدود لها للتأمل حين يستخدم التسمية شيء، دون أن يدرك في الوقت ذاته المفهوم الذي هو مرتبط به. يلتمس التأمل العذر لهذه الاعتباطية من خلال الزعم بأن الأسماء التي يختارها من اللغة لتكون بمثابة مفاهيمه الخاصة لا تشبهها إلا بالدرجة الدنيا لأن «الوعي العادي» يربطها بأفكاره الخاصة؛ وهكذا، فهو يحيل اللوم على اللغة. لكن الخطأ يكمن في المسألة، في مبدأ التأمل ذاته. فالتناقض القائم بين فكرة التأمّل ومفهومه، وبين اسمه وذاته- مادته، ليس غير التناقض اللاهوتي القديم بين تحديدات الكينونة الإلهية والكينونة البشرية؛ فحين تطبّق هذه التحديدات على الإنسان، تؤخذ بالمعنى الصحيح، والحقيقي، ولكن حين تُطبق على الإلـه، لا تؤخذ إلا بالمعنى الرمزي أو التمثيلي. وبطبيعة الحال، لا تنزعج الفلسفة من الأفكار التي يربطها الاستخدام أو سوء الاستخدام المبتذل بالاسم؛ لكنها يجب أن تقيّد نفسها بالطبيعة المحددة للأشياء التي علاماتها هي أسماء.

24

إن تطابق التفكير والكينونة الذي هو النقطة المركزية في فلسفة الهوية

ليس غير النتيجة والكشف الضروريين لمفهوم الإلـه باعتباره الكينونة التي يتحوي مفهومها أو جوهرها وجوداً. الفلسفة التأملية لم تقم إلا بتعميم وجعله سمة للفكر أو للمفهوم بشكل عام ما جعله اللاهوت سمة حصرية لمفهوم الإلـه. لذا فإن تطابق التفكير والكينونة ليست سوى تعبير عن ألوهية العقل - التعبير الذي يقول إن الفكر أو العقل هو الكينونة المطلقة أو الوحدة الشاملة لجميع الحقائق والوقائع، إنه لا يوجد نقيض للعقل، إن العقل هو بالأحرى كل شيء، تماماً كما أن الإلـه، في اللاهوت الصارم، هو كل شيء؛ أي، كل ذلك الذي يكون جوهرياً وحقيقاً. لكن الكينونة التي هي غير متمايزة عن الفكر، كينونة هي فقط محمول أو تحديد للعقل، أو فقط كينونة متخيلة ومجردة، ليست كينونة بأية حال. لذلك فإن تطابق الفكر والكينونة إنما يعبّر فقط عن تطابق الفكر مع ذاته. وهذا يعني أن الفكر المطلق غير قادر على أن يفسخ نفسه عن نفسه، وأنه لا يمكنه الخروج من نفسه ليكون قادراً على الوصول إلى الكينونة. تبقى الكينونة شيئاً من الماوراء. وأؤكّد أن الفلسفة المطلقة حوّلت العالم الآخر للاهوت إلى عالم اللحظة الآنية بالنسبة لنا، ولكن لأجل هذه المسألة حولت هذا الجانب من العالم الحقيقي إلى مافوق- ماوراء.

يحدّد فكر الفلسفة التأملية أو المطلقة الكينونة المتمايزة عن ذاتها على أنها فعالية وساطة، على أنها ذلك الذي هو آني، على أنها ذلك الذي هو بلا وساطة. بالنسبة للفكر - على الأقل الفكر الذي نناقشه - الكينونة ليست أكثر من ذلك.

يقدّم الفكر الكينونة على أنها مقابلة لذاته، لكنها ما تزال داخل ذاته؛ لذلك فهو يزيل فوراً ودون صعوبة التعارض بين الكينونة وذاته؛ وبالنسبة

للكينونة، كنقيض للفكر ضمن الفكر، ليست هي ذاتها غير الفكر. حين لا تكون الكينونة أكثر من ذلك الذي هو دون وساطة، حين تشكّل اللاوسائطية تمايزه الأوحد عن الفكر، كم من السهل إثبات أن تحديد اللاوسائطية، أي، الكينونة، تخصّ الفكر أيضاً! حين يُشكّل جوهر الوجود بما هو مجرد تحديد للفكر، كيف ينبغي أن تميّز الكينونة عن الفكر؟

25

الدليل على أن شيئاً ما يكون ليس له معنى آخر غير أنه ليس مجرد شيء فكرة. مع ذلك، فهذا الدليل لا يمكن اشتقاقه من الفكر ذاته. إذا كان على الكينونة أن تصبح موضوعاً للفكر، يجب أن تصبح الفكر ذاته.

إنّ مثال كانط عن الفرق بين مئات الدولارات في المخيلة ومئات الدولارات في الواقع، والذي يستخدمه بغرض تحديد الفرق بين الفكر والكينونة - يسخر هيغل من ذلك - في حين يتمسّك بنقده للدليل الأنطولوجي، إنما هو صحيح تماماً جوهريّاً. فدولارات المخيلة امتلكها فقط رأسي، في حين أمتلك دولارات الحقيقة في يدي؛ الأولى موجودة من أجلي، والثانية موجودة أيضاً لأجل الآخرين، يمكن رؤيتها والشعور بها. فقط وحده الذي يتواجد في الوقت نفسه لأجل الآخرين ولأجلي، الذي أتفق عليه أنا والآخرون، الذي هو ليس خاصتي فقط، لكنه مشترك بالنسبة للجميع أيضاً، يتواجد بالفعل.

في الفكر بحد ذاته أجد نفسي متطابقاً مع نفسي؛ وأنا سيد مطلق؛ لا شيء هنا يتناقض معي؛ فأنا هنا القاضي والخصم في الوقت نفسه، ومن ثم، فهنا لا يوجد فرق حاسم بين الموضوع وأفكاري حول هذا الموضوع. لكن إذا

كان المسألة تتعلّق حصراً بكينونة موضوع، لا أستطيع عندئذٍ النظر إلى نفسي فقط للحصول على المشورة، بل بالأحرى يجب أن أسمع شهوداً آخرين غيري أنا ذاتي. هؤلاء الشهود المتمايزون عني ككينونة مفكرة هم الحواس. الكينونة هي شيء والذي لا أشارك فيه أنا فقط بل الآخرون أيضاً، وقبل كلّ شيء الموضوع ذاته. الكينونة تعني كينونة ذات، كينونة لأجل ذاتها. إنها بعيدة بالفعل عن كونها الأمر ذاته فيما إذا أنا أكون ذاتاً أو فقط موضوعاً، ما إذا أنا كينونة لأجل ذاتي أو فقط كينونة لأجل كينونة أخرى؛ أي، مجرّد فكرة. وحيثما أكون مجرّد مخيلة ولا أعود أنا ذاتي، حيثما أكون مثل إنسان بعد الموت، هناك لا بد لي من أخذ كل شيء مستلقياً؛ هناك يمكن لأي شخص يمكن أن يحوّل صورتي الخاصة إلى صورة كاريكاتورية حقيقية دون تمكني من الاحتجاج ضد ذلك. لكن حين أظل موجوداً، يمكنني عندئذٍ وضع العصا في دولابه، أستطيع عندئذٍ أن أجعله يشعر وأثبت له أنه بينما أنا في فكرته عني وما أنا عليه في الحقيقة؛ أي، هناك فرق شاسع بين ما أنا أكونه كموضوع بالنسبة له وما أنا عليه كذات. في الفكر، أنا ذات مطلقة؛ أنا أجعل كل شيء يتواجد كموضوع أو كمحمول لي؛ أي، كموضوع أو كمحمول لذاتي ككينونة مفكّرة. أنا غير متسامح. وفيما يتعلق بنشاط حواسي، فأنا، من ناحية أخرى، ليبرالي؛ أنا أجعل الموضوع يكون ما أنا ذاتي أكون - ذاتاً، كينونة حقيقية ومفعلّة - ذاتياً. وحده الشعور والإدراك الشعوري يعطياني شيئاً باعتباره ذاتاً.

26

الكينونة التي فقط تفكّر وتفكّر على نحو تجريدي، لا تمتلك فكرة

البتة عما هي الكينونة، الوجود، والواقع. الفكر محدد بالكينونة، الكينونة ككينونة ليست موضوعاً للفلسفة، على الأقل ليست موضوعاً للفلسفة التجريدية والمطلقة. الفلسفة التأملية ذاتها تعبّر عن هذا بشكل غير مباشر بقدر ما تعادل الكينونة باللاكينونة، أي، اللاشيء. لكن اللاشيء لا يمكن أن يكون موضوعاً للتفكير.

الكينونة بالمعنى الذي تكون فيه موضوعاً للفكر التأملي هي على نحو صرف وبسيط دون وساطة، أي، غير محددة؛ بعبارة أخرى، ليس هناك ما يميز ولا يُفكّر به في الكينونة. مع ذلك، ففي تقييمه الخاص، الفكر التأملي هو مقياس كل واقع؛ إنه يعلن عنه على أنه شيء ما ذلك الذي يجد نفسه فيه فاعلاً والذي يقدّم له مادته الخاصّة. ونتيجة لذلك، فالكينونة في ذاتها ولأجل ذاتها إنما هي لاشيء بالنسبة للفكر التجريدي لأنها لاشيء فيما يخص الفكر. إنها خالية من الفكر. ولهذا السبب بالتحديد، الكينونة، كما رسمتها الفلسفة التأملية في دائرة نفوذها وبررتها كمفهوم، هي شبح صرف يتناقض بشكل مطلق مع الكينونة الحقيقية ومع ما يفهمه الإنسان من الكينونة. لأن ما يفهمه الإنسان من الكينونة – بجدارة ووفقاً للعقل – هو الوجود، الكينونة – لأجل – ذاتها، الواقعية، الفعلية، والموضوعية. وكلّ هذه التحديدات أو الأسماء إنما تعبّر عن شيء واحد هو الشيء ذاته، لكن من منظورات مختلفة. الكينونة في الفكر، الكينونة دون موضوعية، دون الواقع، دون كينونة لأجل ذاتها، هي بالطبع لاشيء؛ مع ذلك، فبسبب هذا اللاشيء، أنا فقط أعبّر عن عدمية التجريد الخاص بي.

27

الكينونة في منطق هيغل هي كينونة الميتافيزيقيا القديمة التي هي محمّلة بكلّ الأشياء دونما تمييز بسبب افتراضها الأساسي بأن كلّ الأشياء تتفق في أنها تكون. لكن هذه الكينونة غير المتمايزة هي مجرد فكرة مجردة أو فكرة دون واقع ملموس. الكينونة متمايزة مثلما هي الأشياء ذاتها.

على سبيل المثال، تؤكّد نظرية ميتافيزيقية من مدرسة فولف أن الإلـه، العالم، الإنسان، الطاولة، الكتاب، وهكذا دواليك يتفق أحدهم مع الآخر في أنهم يكونون. يقول كريستيان توماسيوس Thomasius: «الكينونة في كل مكان هي ذاتها؛ وحده الجوهر متعدّد الجوانب كالأشياء». هذه الكينونة التي هي ذاتها في كل مكان، هذه الكينونة غير المتمايزة والتي لا محتوى لها، هي أيضاً كينونة منطق هيغل. ويلحظ هيغل نفسه أن الجدل ضد تطابق الكينونة واللاشيء إنما نشأ فقط من حقيقة أن محتوى محدّداً يندرج تحت الكينونة. لكن على وجه التحديد فإن وعي الكينونة مرتبط دائماً وبالضرورة مع محتويات محددة. حين أقوم بعملية تجريد من محتوى الكينونة ومن كل محتوى بالفعل - لأنه مهما يكن، فهو محتوى للكينونة - لن يُترك لي عندئذٍ بالطبع أكثر من فكرة اللاشيء. ومن ثم، فإن هيغل يلوم الوعي المبتذل لأنه أدرج تحت الكينونة شيئاً لا ينتمي إلى الكينونة، أي، إلى الكينونة كموضوع للمنطق، لذلك فمن الأرجح أنه هو نفسه الذي يجب أن يُلام لإدراجه تجريداً لا أساس له تحت ما يفهمه الوعي البشري على نحو مبرر وبالتماشي مع ما يمليه عليه العقل من الكينونة. الكينونة ليست مفهوماً عاماً والذي يمكن فصله عن الأشياء. إنها شيء واحد مع ذلك الذي يكون. إنها قابلة لأن يُفكّر بها فقط من خلال وسائط، أي، أو فقط من خلال المحمولات التي

تشكّل الجوهر لكينونة ما. الكينونة تكون حيثما يفترض الجوهر ذاته. **فذلك الذي هو جوهري هو كينونتي**. كينونة السمك هي كينونته في الماء، وعن هذه الكينونة لا يمكنك فصل جوهره. واللغة تحدّد بالفعل هوية الكينونة والجوهر. فقط في الحياة البشرية يحدث ذلك، لكن حتى هنا فقط في الحالات الشاذة والمؤسفة، تُفصل الكينونة عن الجوهر؛ وهنا فقط يصدف أن جوهر الإنسان لا يكون حيثما كينونته تكون، لكن أيضاً إنه بسبب هذا الانفصال فإن الإنسان لا يكون بالفعل مع نفسه حيثما يكون حقاً مع جسده. أنت تكون فقط حيثما يكون قلبك. لكن كل الكينونات، باستثناء الحالات التي تتعارض مع الطبيعة، تكون سعيدة في أن تكون حيثما وعلى ما هي تكون؛ وهذا يعني أن جوهرها غير منفصل عن كينونتها وأن كينونتها غير منفصلة عن جوهرها. ونتيجة لذلك، لا يمكنك التسليم بكينونة على أنها ببساطة متطابقة - ذاتياً، متمايزة عن الجوهر الذي يتبدّل. إن فكرة الكينونة الناتجة عن إزالة جميع الصفات الأساسية عن الأشياء هي فكرتك أنت عن الكينونة - كينونة ملفقة، مخترعة، كينونة دون جوهر الكينونة.

28

ظلت الفلسفة الهيغلية غير قادرة على التغلب على تناقض الفكر والكينونة. فالكينونة التي تبدأ بها الفينومينولوجيا تصمد ليس أقل من الكينونة التي يبدأ بها المنطق في أكثر تناقضاته مباشرية مع الكينونة الحقيقية.

هذا التناقض يتجلى في الفينومينولوجيا في صيغة الـ«هذا» والـ«عام»؛ لأن الخاص ينتمي إلى الكينونة، ولكن العام ينتمي إلى الفكر. نقول الآن، في الفينومينولوجيا، يصبّ أحد أنواع الـ«هذا» في

نوع آخر من الـ«هذا» بطريقة لا يمكن تمييزها بالنسبة للفكر. لكن أي فارق هائل متواجد هناك بين «هذا» الذي هو موضوع لتفكير تجريدي و«هذا» الذي هو موضوع للواقع! فهذه الزوجة، على سبيل المثال، هي زوجتي أنا، وهذا البيت هو بيتي أنا، على الرغم من أن كل واحد يتحدّث، كما أفعل أنا، عن منزله وزوجته، على أنهما هذا البيت وهذه الزوجة. إن اللامبالاة واللاتمايزية للـ«هذا» إنما توقفان وتلغيان هنا عبر شعورنا بما هو صح. ولو كنّا قبلنا بالـ«هذا» المنطقية في القانون الطبيعي، لكنّا وصلنا فوراً إلى جماعة من السلع والزوجات حيث لا يوجد فرق بين هذا الواحد، وذاك الواحد، وحيث يمتلك كل رجل كل امرأة؛ وكنّا سنصل عندئذٍ إلى حالة يتم فيها إلغاء كل الحقوق، لأن الحق يقوم فقط على أساس حقيقة التمييز بين هذا وذاك.

لدينا أمامنا بداية الفينومينولوجيا لا شيء سوى التناقض بين الكلمة، التي هي عامة، والموضوع، الذي هو دائماً مخصص. أما الفكر، الذي يعتمد فقط على الكلمة، فسوف يظلّ غير قادر على التغلب على هذا التناقض. لكن الكينونة التي هي منطوقة أو فكرة إنما هي بعيدة تماماً عن كونها كينونة حقيقية بقدر ما تكون الكلمة بعيدة عن كونها موضوعاً. ولو ردّ أحدهم بأن الكينونة عند هيغل لم تُعامل من منظور عملي، كما هو الحال هنا، بل من منظور نظري، لا بدّ أن يُردّ على ذلك عندئذٍ بأنّ المنظور العملي هو المطلوب هنا. إن مسألة الكينونة هي في الواقع مسألة عملية، فهي المسألة التي تساهم فيها كينونتنا - مسألة حياة أو موت. وحين نتمسّك بكينونتنا عندما يتعلق الأمر بالقانون، فنحن عندئذٍ لا نريد للمنطق أن يأخذا منا أيضاً. بل على المنطق الاعتراف بوجودنا،

إلا إذا كان سيستمر في تناقضه مع الكينونة الحقيقية. وإلى جانب ذلك، فالمنظور العملي - منظور الأكل والشرب - تم اعتماده حتى من الفينومينولوجيا في دحض حقيقة الكينونة الحسيّة، أي، العمليّة. لكن حتى هنا، أيضاً، وأنا لا أدين بوجودي بأية حال للخبز اللفظي المنطقي - للخبز في ذاته - بل دائماً فقط لهذا الخبز، «غير اللفظي». الكينونة، المؤسسة بمقتضى الحال على مثل تلك اللالفظيات تماماً، إنما هي من ثم شيء غير لفظي في ذاتها. وفي الواقع، إنها ذلك الذي لا يمكن أن يصير لفظياً. فحيثما تتوقف الكلمات، وتبدأ الحياة والكينونة بالكشف عن سرهما. لذلك، حين تكون اللفظية هي اللاعقلانية ذاتها، فكل وجود عندئذٍ هو غير عقلاني لأنه دائماً والى الأبد هذا الوجود فقط. لكنه ليس غير منطقي. يمتلك الوجود له معنى وسبباً في ذاته، دون أن يأخذ السمة اللفظية.

29

الفكرة التي «تسعى للوصول إلى ما وراء الآخر خاصتها» - و«آخر الفكرة» هو الكينونة - هي فكرة تتخطى حدودها الطبيعية. هذا الوصول إلى ما وراء الآخر خاصتها من قبل الفكرة يعني أنها تطالب لذاتها بذلك الذي لا يخص الفكرة على نحو صحيح بل الكينونة. فذلك الذي يخصّ الكينونة هو خصوصية وفردية، في حين إن ذلك الذي يخص الفكرة هو عمومية. وهكذا فالفكرة تزعم بأن لها الخصوصية؛ تجعل من نفي العمومية، أي، الخصوصية، التي هي صيغة جوهرية للحسية، لحظة للفكرة. وبهذه الطريقة، تصبح الفكرة «المجردة» أو المفهوم المجرد، الذي يمتلك الكينونة خارج ذاته، مفهوماً «عيانياً».

لكن كيف يحدث وأن يتعدّى الإنسان على ذلك الذي هو ملك للكينونة؟ عبر اللاهوت. في الإله، تكون الكينونة متصلة مباشرة مع الجوهر أو المفهوم؛ الخصوصية، أو شكلاً للوجود، مع العمومية. «المفهوم العياني» هو الإله محوّلاً إلى مفهوم. لكن كيف يصل الإنسان من الفكر «المجرد» إلى الفكر «العياني» أو الفكر المطلق؛ كيف يصل من الفلسفة إلى اللاهوت؟ لقد تم بالفعل تقديم الإجابة عن هذا السؤال من قبل التاريخ في الانتقال من الفلسفة الوثنية القديمة إلى ما يسمى بالفلسفة الأفلاطونية-الجديدة؛ لأنّ الفلسفة الأفلاطونية - الجديدة تختلف عن الفلسفة القديمة فقط في أن الأولى هي لاهوت، في حين إن الأخيرة هي فلسفة. امتلكت الفلسفة القديمة السبب، «الفكرة» لمبدئها التأسيسي؛ لكن «الفكرة لم تُفترض من قبل أفلاطون وأرسطو على أنها تحتوي على كلّ شيء». لقد تركت الفلسفة القديمة شيئاً يتواجد خارج الفكرة - بقية، إذا جاز لنا القول، والتي لم يكن بالإمكان حلّها في الفكرة. إن صورة هذه الكينونة المتواجدة خارج الفكرة هي المادة – أساس الواقع. وقف العقل ضد حده الخاص في المادّة. ظلّت الفلسفة القديمة تتحرك ضمن التمايز بين الفكرة والكينونة؛ فبالنسبة لها، الفكر، الذهن، والفكرة لم تكن بعد الشاملة لكل شيء؛ أي، الواقع الوحيد، الحصري، والمطلق. وكان الفلاسفة القدماء رجالاً كانت حكمتهم لا تزال تمتلك مرجعية للعالم؛ كانوا فسيولوجيين، سياسيين، وعلماء الحيوان؛ كانوا، باختصار، أنثروبولوجيين وليسوا لاهوتيين، أو على الأقل لاهوتيين جزئياً فقط. وطبعاً، لهذا السبب تحديداً، لم يكن باستطاعتهم أن يكونوا غير منحازين؛ أي، أنثربولوجيين محدودين ومعيبين. من ناحية أخرى، فبالنسبة

للأفلاطونيين الجدد، لا تعود المادة أو العالم المادي الحقيقي ملزماً وحقيقياً. فالوطن، الأسرة، العلاقات الدنيوية، والسلع بشكل عام، التي ظلّت تعتبرها الفلسفة الجوالة البيرباتية القديمة على أنها تخص سعادة الإنسان - كل هذا ليس شيئاً بالنسبة للحكيم الأفلاطوني الجديد. فبالنسبة له، الموت حتى أفضل من حياة مادية؛ إنه يعتقد أن الجسد لا ينتمي إلى جوهره [جوهر الحكيم - مترجم]؛ إنه يعيد موضعة النعيم على نحو حصري إلى داخل النفس في حين إنه يفصل نفسه تماماً عن كل الأشياء المادية، باختصار، الأشياء الخارجية. ولكن حيثما لا يترك للإنسان شيء خارج ذاته، هناك يسعى ويجد كل شيء داخل ذاته. هنالك يضع العالم المتخيّل والمدرك بالعقل مكان العالم الحقيقي بحيث يحتوي الأول كل ما هو موجود في الثاني، وإن فقط بطريقة مجردة ومتخيلة. وحتى المادّة يمكن العثور عليها في العالم اللامادي للأفلاطونيين الجدد، لكن كشيء مؤمثل [من مثال - مترجم]، متصور، خيالي. وحيث لا يعود الإنسان يمتلك كينونة تُعطى له خارج ذاته، فإنه يقيم هناك كينونة في تفكيره، والتي هي، على الرغم من أنها كيان مؤمثل، فهي تمتلك مع ذلك صفات كيان حقيقي، الذي هو ككيان غير حسي يكون هو في الوقت ذاته كياناً حسياً، والذي هو كموضوع نظري يكون في الوقت ذاته موضوعاً عملياً. هذه الكينونة هي الإله - الخير الأعلى للأفلاطونيين الجدد... فقط في الكينونة يشعر الإنسان بالإشباع. ولذا فهو يتغلب على عدم وجود كينونة حقيقية عن طريق استبدالها بكينونة مؤمثلة، أي، إنه يعزو الآن جوهر الواقع المهجور أو الضائع لمفاهيمه وأفكاره؛ فمفهومه لا يعود مفهوماً، بل الموضوع ذاته؛ والصورة لا تعود صورة بل الشيء ذاته؛ والحقيقة هي

الآن الفكرة والفكر. وتحديداً لأنه لم يعد يربط نفسه كذات بعالم حقيقي كموضوع له، تصبح مفاهيمه بالنسبة له موضوعات، كينونات، أرواح، وآلهة. وكلما ازداد تجريدية، ازداد سلبية في موقفه مما هو حقيقي وحسي، وازداد حسية في تجريداته. الإلـه، الأوحد، أعلى موضوع وكينونة والذي تم الوصول إليه من خلال التجريد من كل التعددية والتنوع، أي، من كل الحسيّة، إنما يُعرف بالتماس وبالحضور المباشر (parousia). وفي الواقع، فإن ما هو الأعلى، الأوحد، يُعرف أيضاً من خلال عدم الإدراك والجهل مثل ذلك الذي هو الأدنى - المادة. وهذا يعني أن الكينونة التي هي فقط مؤمثلة ومجردة، أي، فقط غير الحسية وما فوق الحسية، هي في الوقت نفسه كينونة حسية وموجودة فعلاً.

تماماً كما عبر إزالة الصبغة المادية عن نفسه أو من خلال إلغاء الجسد - الحد العقلي للذاتية - يسقط الإنسان في هفوة ممارسة خيالية ومتعالية، محيطاً نفسه بظهورات ذات طابع مادي للأرواح والآلهة؛ أي، يلغي عملياً الفرق بين الخيال والإدراك الحسي. كذلك أيضاً يختفي الفرق من الناحية النظرية بين الفكر والكينونة، الذاتي والموضوعي، الحسي وغير الحسي، عندما لا تملك المادة بالنسبة له واقعاً ونتيجة لذلك ما من حد يحدّد العقل المفكّر؛ أي، حين يكون العقل - الكينونة المفكّرة، أو جوهر الذاتية بشكل عام - في لاحدوديته الكينونة الوحيدة والمطلقة بالنسبة له. الفكر ينفي كل شيء، لكن فقط من أجل أن يفترض كل شيء في ذاته. إنه لا يعود يمتلك حدّاً في أي شيء والذي هو موجود خارج ذاته، لكنه بذلك تحديداً يخطو خارج حدوده المحايثة والطبيعية. وبهذه الطريقة يصبح العقل، الفكرة، عيانيين؛ هذا يعني أن ما ينبغي عليه

أن يتدفق من الإدراك الحسي يُجعل ملكاً للفكر وما هو وظيفة الحواس وشغلها الشاغل، وظيفة الحساسية والحياة وشغلهما الشاغل، يصبح وظيفة الفكر وشغله الشاغل. وهذا يفسّر كيف يتحوّل العياني إلى محمول للفكرة، والكينونة إلى مجرّد تحديد للفكر؛ لأن فرضية «المفهوم عياني» تتطابق مع فرضية «الكينونة تحديد للفكر». فما هو مخيلة وسراب عند الأفلاطونيين الجدد، حوّله هيغل فقط إلى المفهوم، أو بعبارة أخرى، عقلنه. هيغل ليس «أرسطو ألمانياً أو مسيحياً»؛ إنه بروكلوس الألماني. «الفلسفة المطلقة» هي فلسفة الإسكندرية وقد ولدت من جديد. وفقاً لتوصيف واضح لهيغل، فهي ليست الفلسفة الأرسطية ولا الفلسفة الوثنية القديمة عموماً، بل فلسفة المدرسة السكندرية التي هي فلسفة مطلقة (وإن كانت لا تزال ترتكز على التجريد من الوعي الذاتي العياني) ومسيحية (ولو أنها مختلطة بالمكونات الوثنية).

لا بدّ أن نلحظ أيضاً أن اللاهوت الأفلاطوني - الجديد يُظهر بوضوح خاص أن موضوعاً يتوافق مع ذاته والعكس بالعكس؛ وأنه نتيجة لذلك فإن موضوع اللاهوت ليس غير جوهر الذات الذي يُجعل موضوعياً؛ أي، جوهر الإنسان. بالنسبة للأفلاطونيين الجدد الإلـه في عليائه هو البسيط، الأوحد، البسيط غير القابل للتحديد والمتناسق؛ إنه ليس كينونة، بل ما فوق الكينونة، لأن الكينونة لا تزال شيئاً محدّداً بسبب واقعة أنها كينونة؛ إنه ليس مفهوماً، ولا هو عقل، بل على الأرجح هو دون العقل وفوقه، لأن العقل، أيضاً، هو شيء محدد بفضل كونه عقلاً؛ وحيثما يكون هنالك عقل، يكون هنالك تمايز وتشعب إلى المفكّر والفكر، فعالية لا يمكن أن تحدث في ذلك الذي هو بسيط بالمطلق. لكن ذلك الذي هو موضوعياً

الكينونة العليا بالنسبة للأفلاطوني الجديد، هو أيضاً الكينونة العليا ذاتياً بالنسبة له؛ ذلك الذي يفترضه ككينونة في الموضوع، في الإلـه، يفترضه في نفسه كفعالية وجهد. بتوقفه عن أن يكون تمايزاً، بتوقفه عن أن يكون عقلاً وذاتاً، يكون ويعني أنه الإلـه. لكن ما يكونه الإلـه، هو بالضبط ما تسعى المدرسة الأفلاطونية الحديثة لأن يصير؛ وهدف فعاليته هو أن يتوقف عن «أن يكون ذاتاً، فكراً وعقلاً». والنشوة أو الجذل هو الحالة النفسية العليا، وفقاً للمدرسة الأفلاطونية الجديدة، التي يمكن للإنسان أن يصل إليها. هذه الحالة، المضفى عليها الصفة الموضوعية ككينونة، هي الكينونة الإلهية. وهكذا، فالإله ينتج عن الإنسان، لكن على العكس، الإنسان لا ينتج عن الإلـه، على الأقل ليس في الأصل. ويظهر هذا أيضاً بشكل واضح على نحو خاص في توصيف الأفلاطونيين- الجدد للإلـه ككينونة لا تحتاج أيّ شيء - الكينونة المنعمة. لأنه في أيّ شيء آخر تمتلك هذه الكينونة دون ألم ودون احتياجات أساسها إن لم يكن في آلام الإنسان واحتياجاته؟ تختفي فكرة النعيم والإحساس بها بوطأة الحاجة والألم. فقط بتناقضه مع البؤس يمتلك النعيم أيّ واقع.

فقط في بؤس الإنسان يكمن مهد الإلـه. فقط من الإنسان يستمد الإلـه كل تحديداته؛ فالإلـه يكون ما يريد الإنسان أن يكون؛ أي، جوهره وهدفه الخاصان متصوّران على أنهما كينونة فعلية. هنا، أيضاً، يكمن العامل المميز الذي يفصل بين الأفلاطونيين الجدد والرواقيين، الأبيقوريين، والشكوكيين. الوجود دون عاطفة، النعيم، التحرّر من الحاجة، الحرية، والاستقلال الذاتي كانوا أيضاً أهدافاً لهؤلاء الفلاسفة، لكن فقط كفضائل للإنسان؛ وهذا يعني أن هذه الأهداف كانت تستند إلى حقيقة الإنسان

العياني والواقعي. كان من المفترض أنّ الحرية والنعيم ينتميان إلى هذه الذات كمحمولين لها. من هنا، فمع الأفلاطونيين الجدد – مع أنهم ظلّوا ينظرون إلى الفضائل الوثنية بوصفها صحيحة – صار هذان المحمولان ذاتاً؛ أي، حوّلت الصفات البشرية إلى شيء ملموس، إلى كينونة موجودة فعلاً – ومن هنا جاء التمايز بين المدرسة الأفلاطونية الجديدة واللاهوت المسيحي الذي نقل نعيم الإنسان، كماله، أو شبهه بالإلـه إلى الماوراء. ومن خلال هذا على وجه التحديد، أصبح الإنسان حقيقيّاً مجرد تجريد يفتقر إلى اللحم والدم، شخصية مجازية للكينونة الإلهية. أفلوطين، على الأقل بناء على الأدلة من كتّاب سيرة حياته، كان يخجل أن يكون له جسد.

30

الفهم بأنّه وحده المفهوم العياني، أي، الـمفهوم الذي يحتوي داخل ذاته طبيعة الفعلي، هو المفهوم الحقيقي، ويعبّر عن إدراك حقيقة ما هو عياني وفعلي. لكن لأنه منذ البداية الأولى فالمفهوم، أي، جوهر الفكر، يُفترض أيضاً بوصفه الجوهر المطلق وبوصفه الجوهر الحقيقي الوحيد، يمكن الاعتراف بالفعلي على نحو غير مباشر – فقط الصفة الضرورية والأساسية للمفهوم. هيغل واقعي، لكنه واقعي مثالي صرف، أو بالأحرى واقعي مجرد؛ أي، واقعي مجرّد من كلّ ما هو واقع. إنّه ينفي الفكر – أي، الفكر التجريدي – لكنه يفعل ذلك في حين يبقى في الفكر التجريدي وهو ما يفضي إلى نتيجة مفادها أن نفيه للتجريد يظل مع ذلك تجريداً. فقط «ذلك الذي يكون» هو موضوع الفلسفة وفقاً لهيغل؛ مع ذلك، فإن هذه الـ«يكون» هي فقط شيء مجرّد من جديد،

فقط شيء متصوّر. هيغل هو المفكر الذي تفوّق على نفسه في التفكير. هدفه هو التمكّن من الشيء ذاته، لكن فقط في الفكرة عن الشيء؛ إنه يريد أن يكون خارج الفكر، لكنه يظلّ مقيماً ضمن الفكر - ومن هنا تتأتى الصعوبة في استيعاب المفهوم العياني.

31

إدراك نور الواقع داخل ظلام التجريد هو تناقض - تأكيد للحقيقي ونفيه في آن واحد وفي الوقت نفسه. الفلسفة الجديدة، التي تفكّر بالعياني ليس بطريقة تجريدية بل بطريقة عيانية، التي تقرّ بالواقعي في واقعها - أي، بطريقة تتوافق مع كينونة الواقعي بوصفه صحيحاً، التي ترتقي بها كمبدأ وهدف للفلسفة - فهي نتيجة لذلك حقيقة الفلسفة الهيغلية، بل الفلسفة الحديثة ككل.

إذا ما نظرنا إلى الأمر عن كثب أكثر، الضرورة التاريخية، أو نشأة الفلسفة الجديدة من الفلسفة القديمة، تنتج على النحو التالي. وفقاً لهيغل، المفهوم العياني، الفكرة، موجود في البداية فقط بطريقة مجردة، فقط في عنصر الفكر - إلـه اللاهوت المعقلن قبل خلق العالم. لكن الطريقة التي يعبّر فيها الإلـه عن ذاته، يكشفها، ويحققها، الطريقة التي يصبح فيها دنيوياً، هي نفسها التي تحقق فيها الفكرة ذاتها: فلسفة هيغل هو تاريخ اللاهوت محوّلة في صيرورة منطقية. لكن حين يأخذنا تحقيق الفكرة إلى إلى عالم الواقعية، حين تكون حقيقة الفكرة أنها تكون فعلاً، أنها توجد، فنحن عندئذٍ رفعنا بالفعل الوجود إلى سوية معيار الحقيقة: الحقيقي هو ما يتواجد بالفعل. السؤال الوحيد هو إذن: ما الذي يتواجد بالفعل؟

هل هو فقط ذلك الذي هو فكر؟ ذلك الذي هو موضوع الفكر والعقل؟ لكننا سوف لن نتجاوز أبداً بهذه الطريقة تجاوز الفكرة في المجرّدات. الفكرة الأفلاطونية، أيضاً، هي موضوع للفكر؛ العالم الآخر السماوي، أيضاً، هو موضوع داخلي - موضوع العقيدة والمخيّلة. حين تكون حقيقة الفكر حقيقة كفكر، فهي ذاتها مجرّد فكر، ونحن معتقلون إلى الأبد في تطابق الفكر مع ذاته، في المثالية - مثالية تختلف عن المثالية الذاتية فقط بقدر ما أنها تشمل الواقع بمجمله، تدرجه تحت محمولات الفكر. من هنا فلو كان على حقيقة الفكر أن تكون مسألة جديّة حقيقية بالنسبة لنا، فإن شيئاً غير الفكر يجب أن يعطى لها: عليها، كفكر مُدرك، أن تكون شيئاً آخر غير ما تكون كفكر غير مدرك، صرف - الـموضوع ليس فقط للفكر، بل أيضاً للافكر. وأن يحقق الفكر ذاته فإنه يعني ببساطة أنه ينفي ذاته، يتوقف عن أن يكون مجرد فكر. نسأل الآن ما هو هذا اللافكر، هذا الشيء المختلف عن الفكر؟ إنه الحسيّة. وأن يحقق الفكر ذاته إنما يعني، وفقاً لذلك، أنه يجعل ذاته موضوع الحواس. وهكذا، فإن حقيقة الفكرة هي الحسيّة، لكن الحقيقة هي أيضاً حقيقة الفكرة - ومن هنا فالحسيّة هي حقيقة للفكرة. لكننا بهذه الطريقة جعلنا الحسيّة المحمول، والفكرة أو الفكر، الحامل. والسؤال الوحيد هو، لماذا تتبنى الفكرة الحسيّة؟ لماذا تتوقف عن أن تكون حقيقية حين لا تكون فعلية أو حسيّة؟ ألا تُجعل الحقيقة من ثم تعتمد على الحسيّة؟ أليست الأهمية والقيمة تمنحان من ثم للحسية بحدّ ذاتها؛ أي، بمعزل عن كونها واقع الفكرة؟ حين تؤخذ بذاتها، الحسية هي لاشيء، لماذا تحتاج إليها الفكرة؟ حين تتم إضافة قيمة ومضمون على الحسيّة من قبل الفكرة، فالحسية هي فخامة وتفاهة

- مجرد وهم والذي يمارسه الفكر على ذاته. لكن الأمر ليس على هذا النحو. الطلب من الفكرة أن تحقق ذاتها، أن تنتحل الحسيّة إنما ينشأ عن حقيقة أن الواقع الحسّي يُعتقد على نحو لاواعٍ أنه الحقيقة التي هي على حد سواء سابقة على الفكر ومستقلّة عنه. يثبت الفكر حقيقته من خلال اللجوء إلى الحسيّة؛ كيف كان بإمكان هذا أن يكون ممكناً إن لم يكن ممكناً الاعتقاد بالحسية على نحو غير واعٍ بأنها الحقيقة. لكن كون واحدنا ينطلق على نحو واعٍ من حقيقة الفكر، فإنه يُقرّ بحقيقة الحسية فقط في التفكير الاستبطاني حيث تُختزل الحسيّة إلى مجرّد صفة للفكرة. لكن هذا تناقض؛ لأن الحسية صفة ومع ذلك فهي تعطي الحقيقة للفكر؛ أي، إنها في آنٍ ضرورية وغير ضرورية، جوهر وعارض في آنٍ. والسبيل الوحيد للخروج من هذا التناقض هو اعتبار الواقع الحسي ذاته الخاصة؛ وإعطاءه معنى مستقلاً تماماً، إلهياً، وأولياً، لا معنى يستمدّ من فكرة.

32

مأخوذ في حقيقته أو معتبر على أنه حقيقي، الحقيقي هو موضوع الحواس - الحسي. الحقيقة، الواقع، والحسيّة هي شيء واحد وهي الشيء ذاته. وحدها الكينونة الحسية كينونة حقيقية وفعلية. فقط من خلال الحواس يُعطى موضوع بالمعنى الحقيقي، وليس من خلال الفكر لأجل ذاته. فالموضوع المعطى من خلال الأمْثَلَة [من مثال - مترجم] والمتطابق معها هو مجرد فكر.

إن موضوعاً ما يعطى إليّ فقط حين تُعطى إليّ كينونة بطريقة تؤثّر بي، فقط حين فعاليتي الخاصّة - عندما أنطلق من منظور الفكر - تختبر فعالية كينونة أخرى كنهاية أو حد لذاتها. فمفهوم الكينونة هو في الأصل ليس

غير مفهوم الأنا الآخر - كل ما يظهر للإنسان في مرحلة الطفولة ككينونة تتصرف بحرية وبشكل اعتباطي - مما يعني أنه في مبدأ مفهوم الموضوع يُنقل عبر وساطة من مفهوم أنت، الأنا الموضوعي. وباستخدام لغة فيشته، يُعطى الموضوع أو الأنا الأخرى ليس للأنا، بل للا- أنا فيّ؛ لأنه فقط حيثما يتم نقلي من أنا إلى أنت - أي، حيثما أكون منفعلاً - تتواجد فكرة الفعالية خارج ذاتي، تنشأ بالفعل، فكرة الموضوعية. لكن فقط عبر الحواس أيضاً يكون الأنا لا- أنا.

سؤال مميز للفلسفة التجريدية الأكثر قدماً هو التالي: كيف يمكن لكيانات أو مواد مختلفة مستقلة أن يؤّثر بعضها على بعضها الآخر، على سبيل المثال، الجسم على النفس أو الأنا؟ بقدر ما كان هذا السؤال تجريداً من الحسيّة، بقدر ما كان كيانات مجردة، مخلوقات فكرية محضة، كانت الفلسفة غير قادرة على حله. إن سرّ تفاعلها لا يمكن حله إلا عن طريق الحسية. فوحدها الكينونات الحسية يؤثّر بعضها ببعض.

أنا أكون أنا - لذاتي - وفي الوقت نفسه أنت - للآخرين. لكن أنا أكون أنت فقط بقدر ما أنا أكون كينونة حسيّة. لكن الفكر التجريدي يعزل الكينونة لأجل الذات باعتبارها مادة، أنا، أو إلهاً؛ وهكذا يمكنه فقط أن يربط على نحو اعتباطي الكينونة لأجل الآخرين بالكينونة لأجل الذات، لأن ضرورة هذا الارتباط هي الحسية فحسب. لكن عندئذٍ فإن الحسيّة على وجه التحديد هي التي يقوم الفكر التجريدي بعملية التجريد منها. ما أفكّر به في العزلة عن الحسيّة هو ما أفكّر به دون وخارج كل الارتباطات. ومن هنا يأتي السؤال: كيف لي أن أفكّر أن اللامرتبط هو في الوقت ذاته المرتبط؟

33

تنظر الفلسفة الجديدة إلى الكينونة - الكينونة كما هي معطاة لنا ليس فقط كتفكير، لكن أيضاً ككينونة تتواجد بالفعل - كموضوع للكينونة، كموضوع خاص بها. الكينونة كموضوع للكينونة - وهذه وحدها فقط تكون كينونة بالفعل، وتستأهل الاسم كينونة - هي كينونة حسيّة؛ أي، الكينونة المنغمسة في ما هو شعوري من إدراك، إحساس، وحب. أو بعبارة أخرى، الكينونة سرّ يكمن تحت ما هو شعوري من إدراك، إحساس، وحب.

فقط في الشعور والحب يمتلك هذا المبرهن - هذا الشخص، هذا الشيء، أي، المحدّد - قيمة مطلقة. عندئذ فقط تكون اللانهائية المتناهية. في هذا وهذا وحده يتكوّن عمق الحب، ألوهيته، وحقيقته. في الحب وحده تسكن حقيقة وواقع الإلـه الذي يحصي عدد شعرات رأسك. الإلـه المسيحي الإلـه نفسه هو فقط تجريد عن حب الإنسان وصورة له. وكون هذا المبرهن إنما يدين بقيمته المطلقة إلى الحب وحده، فإنه فقط في الحب - لا في الفكر التجريدي - يُكشف عن سرّ الكينونة. الحب هو العاطفة، والعاطفة وحدها هي العلامة المميزة للوجود. فقط ذلك الذي هو موضوع للعاطفة، يتواجد - سواء كحقيقة أو كإمكانية. والفكر التجريدي، الذي يخلو من الشعور والعاطفة، يلغي التمييز بين الكينونة واللاكينونة؛ غير- الموجودة بالنسبة للفكر، هذا التمييز هو حقيقة واقعة بالنسبة للحب. أن تحب لا يعني غير أن تصبح مدركاً لهذا التمييز. إنها مسألة عدم اكتراث تام بالنسبة لأحد ما والذي لا يحب شيئاً ما إذا كان يتواجد أم لا، وأن يكون ذلك الذي يمكنه أن يكونه. لكن كما أن الكينونة

بوصفها متمايزة عن اللاكينونة إنما تُعطى إليّ من خلال الحب أو الشعور بشكل عام، كذلك تماماً فإن كلّ شيء آخر غيري أنا يعطى إليّ من خلال الحب. الألم هو احتجاج بصوت عال ضد المطابقة بين الذاتي والموضوعي. وألم الحب يعني أن ما هو في الذهن لا يُعطى في الواقع، أو بعبارة أخرى، الذاتي هو الموضوعي هنا، المفهوم ذاته الموضوع. لكن هذا هو بالضبط الذي لا ينبغي له أن يكون، ما يكون تناقضاً، لا حقيقة، سوء طالع - ومن هنا تتأتى الرغبة بتلك الحالة الحقيقية للأمور التي تكون فيها الذاتية والموضوعية غير متطابقتين. وحتى الألم الجسدي يعبّر بوضوح عن هذا التمييز. ألم الجوع يعني أنه لا يوجد شيء موضوعي داخل المعدة، إن المعدة، إذا جاز التعبير، موضوعها الخاص، أن جدرانها الفارغة تطحن بعضها بعضاً بدلاً من طحن بعض المحتويات. وهكذا فالمشاعر الإنسانية لا تمتلك أهمية تجريبية أو أنثروبولوجية في معنى الفلسفة المتعالية القديمة؛ إنها تمتلك، عوضاً عن ذلك، فحوى أنطولوجية وميتافيزيقية: المشاعر، المشاعر اليومية، تتضمن أعمق الحقائق وأرفعها. وهكذا، على سبيل المثال، الحب هو الإثبات الأنطولوجي الحقيقي على وجود الأشياء بمعزل عن رؤوسنا: ليس هناك دليل آخر على الكينونة إلا الحب أو الشعور بشكل عام. وحده ذلك الذي كينونته تأتيك بالفرح ولاكينونته، الألم، يمتلك وجوداً. إن الفارق بين الذات والموضوع، الكينونة واللاكينونة هو كالفارق بين السعيد والذي هو مؤلم.

34

تقوم الفلسفة الجديدة على حقيقة الحب، على حقيقة الشعور. في الحب، في الشعور بشكل عام، تعترف كل كينونة إنسان بحقيقة الفلسفة

الجديدة. وبقدر ما يتعلق الأمر بالأساس، الفلسفة الجديدة ليست سوى جوهر الشعور مرتقياً إلى وعي - إنها تؤكّد فقط في صيغة وسط العقل ومن خلاله ما يعترف به كلّ إنسان - كل إنسان حقيقي - في قلبه. إنه القلب الذي يدرك ذاته كعقل. القلب يتطلب موضوعات حقيقية وحسية، كينونات حقيقية وحسية.

35

أكّدت الفلسفة القديمة أن ما لا يمكن التفكير به لم يكن ليتواجد أيضاً؛ وتؤكد الفلسفة الجديدة أن الذي لا يُحب أو لا يمكنه أن يكون محبوباً ليس موجوداً. لكن ذلك الذي لا يمكن أن يُحبّ لا يمكن أن يُعبد أيضاً. ذلك الذي هو موضوع الدين يمكن أن يكون وحده موضوع الفلسفة.

الحب ليس معيار الكينونة موضوعياً فحسب، بل أيضاً ذاتياً، معيار الحقيقة والواقع. فحيث لا يكون هناك حب لا يكون هناك أيضاً حقيقة. وحده الذي يحب شيئاً يكون هو أيضاً شيئاً - أن تكون لاشيئاً وأن تحب لاشيئاً هما أمر واحد والأمر ذاته. كلما يكبر المرء، يحب أكثر، والعكس بالعكس.

36

جعلت الفلسفة القديمة نقطة انطلاقها في الاقتراح القائل: أنا كينونة مجردة، مجرد كينونة مفكّرة والتي لا تنتمي إلى الجسد. الفلسفة جديدة تنطلق من المبدأ القائل: أنا كينونة حقيقية وحسية. والواقع أنّ مجمل جسدي هو أناي، كينونتي ذاتها. لذلك فالفيلسوف القديم اعتقد بتناقض مستمر وصراع دائم مع الحواس من أجل تجنب المفاهيم الحسية، أو حتى لا يلوّث المفاهيم المجردة. بالمقابل، يعتقد الفيلسوف الجديد بالسلام والوئام مع

الحواس. الفلسفة القديمة اعترفت بحقيقة العالم الحسي بطريقة مخفية فقط، من حيث المفهوم فقط، على نحو غير واعٍ وغير إرادي فقط، لأنه كان عليها فقط. وهذه معزّزة حتى من قبل مفهومها للإلـه بوصفه الكينونة التي تشمل الكينونات الأخرى في ذاتها، لأنه اعتُقد أنه متمايز عن كينونة متُصوّرة فحسب، أي، اعتُقد أنه موجود خارج الذهن، خارج الفكر – كينونة حسيّة، موضوعية بالفعل. بالمقابل، تعترف الفلسفة الجديدة بفرح وبوعي بحقيقة الحسيّة: إنها فلسفة حسيّة بقلب مفتوح.

37

كانت فلسفة العصر الحديث تبحث عن شيء مؤكّد آنياً. ومن ثم، فقد رفضت الفكر الذي لا أساس له للسكولاستيين والفلسفة القائمة على الوعي الذاتي. وهذا يعني أنها افترضت الكينونة المفكّرة، الأنا، الذهن الواعي ذاتياً في مكان كينونة متصوّرة فحسب أو في مكان الإلـه، الكينونة الأعلى والنهائية لكل الفلسفة السكولاستية؛ لأن كينونة والتي تفكّر هي أقرب بلا حدود إلى كينونة مفكّرة، بلا حدود أكثر فعلية وحتمية من كينونة والتي هي متصوّرة فحسب. مشكوك به هو وجود الإلـه، مشكوك به في الواقع كان باستطاعتي التفكير به؛ لكن مما لا سبيل إلى الشك به هو أنني أكون، أنا الذي يفكّر ويشك. وبعد، فإنّ هذا الوعي الذاتي في الفلسفة الحديثة هو مرة أخرى شيء والذي هو مُتَصوّر فقط، ليس له واسطة سوى التجريد، ومن ثم فهو شيء يمكن أن يُشك به. غير قابل لأن يُشكّ به ويقيني على نحو آني هو فقط ذلك الذي هو موضوع للحواس، الإدراك والشعور.

38

الحقيقي والإلهي هو فقط ذلك الذي لا يحتاج إلى دليل، ذلك الذي هو يقيني آنياً من خلال ذاته، ذلك الذي يتحدّث آنياً لأجل ذاته ويحمل تأكيداً لكينونته في ذاته؛ باختصار، ذلك الذي هو على نحو صرف وبسيط غير عرضة للتساؤلات، لا يرقى إليه الشك، وواضح وضوح الشمس. لكن فقط الحسي واضح وضوح الشمس. فعندما تبدأ الحسيّة تتوقف كل الشكوك والخلافات. فسر المعرفة المباشرة هو الحسية.

كلّ شيء بوساطة، تقول الفلسفة الهيغلية. لكن شيئاً ما يكون حقيقياً فقط حين لا يعود بوساطة؛ أي عندما يكون آنياً. وهكذا، فالحقب التاريخية الجديدة تنشأ فقط عندما شيء، بعد أن كان موجوداً حتى الآن في الصيغة التوسطية للتصوّر، يصبح موضوعاً لحتمية آنية وحسيّة؛ أي، فقط عندما يصبح شيء – مجرّد فكر سابقاً – حقيقة. أن نجعل من الوساطة ضرورة الإلهية أو صفة أساسية للحقيقة إنما هو سكولاستية مجرّدة. ضرورة الوساطة ليست ضرورة محدودة؛ إنها ضرورة فقط حين يكون افتراض خاطئ متضمناً؛ حيثما تنشأ حقيقة أو عقيدة مختلفتان، تناقضان حقيقة أو عقيدة راسختين كان ما يزال يعتقد على أنهما صالحتان ومحترمتان. فالحقيقة التي توسّط ذاتها هي الحقيقة التي لا يزال لديها نقيضها الذي تتشبث به. النقيض يؤخذ كنقطة انطلاق، لكن يتم تجاهله في وقت لاحق. أقول الآن، إذا كان الأمر يتعلّق بشيء يمكن تجاهله أو إبطاله، لماذا يجب إذن أن أنطلق منه وليس من نقيضه؟ دعونا نوضح هذا بمثال. الإله كإله هو كينونة مجرّدة، إنه يخصص، يحدد، أو يحقق ذاته في العالم وفي الإنسان. وهذا ما يجعله عيانياً وبموجب ذلك تُنفى كينونته التجريدية. لكن لماذا لا

ينبغي لي أن أنطلق مباشرة من العياني؟ لماذا، بعد كل شيء، لا ينبغي على ذلك الذي يدين بحقيقته ويقينيته لذاته فقط أن لا يكون أرفع من ذلك الذي تعتمد يقينيته على عدمية نقيضه؟ من منا يسأل، من الذي كان سيستخدم واسطة حالة الضرورة أو يجعل منها مبدأ الحقيقة؟ وحده ذلك الذي لا يزال معتقلاً في ذلك الذي سينفى؛ وحده ذلك الذي لا يزال في حالة صراع ونزاع مع ذاته. وحده ذلك الذي لم يتخذ قراره بالكامل بعد - باختصار، وحده الذي يعتبر الحقيقة مسألة موهبة، مَلَكة خاصة، ولو أنها بارزة، لكنها ليست مسألة عبقرية، مسألة الإنسان ككل. العبقرية هي المعرفة الحسية المباشرة. الموهبة هي مجرد رأس، لكن العبقرية هي لحم ودم. وذلك الذي هو موضوع للفكر بالنسبة للموهبة هو موضوع حواس بالنسبة للعبقرية.

39

لقد دفعت الفلسفة المطلقة القديمة بالحواس إلى منطقة المظهر والمحدودية؛ ومع ذلك فهي تناقض ذاتها؛ فقد حدّدت المطلق، الإلهي كموضوع للفن. لكن موضوعاً للفن هو - في صيغة بوساطة في الفنون المنطوقة، في صيغة دون وساطة في الفنون التشكيلية - موضوع للرؤية، السمع، والشعور. ليس فقط هو الكينونة المحدودة والاعتيادية، بل أيضاً الكينونة الإلهية، الحقيقية، موضوع للحواس - الحواس هي أعضاء المطلق. الفن «يقدّم الحقيقة عن طريق الحسي» - تُفهم ويعبّر عنها بشكل صحيح، وهذا يعني أن الفن يقدّم حقيقة الحسي.

40

ما ينطبق على الفن، ينطبق على الدين. فجوهر الدين المسيحي ليس

أمثَلَة بل إدراك حسي - شكل ولسان حال الكينونة العليا والإلهية. لكن حين يؤخذ الإدراك الحسي على أنه لسان حال الكينونة الإلهية والحقيقية، يتم التعبير عن الكينونة الإلهية ويعترف بها ككينونة حسيّة، تماماً كما يتم التعبير عن الحسيّ ويُعترف به باعتباره الكينونة الإلهية؛ لأن الذات والموضوع يتوافقان كل مع الآخر.

«والكلمة صار جسداً وحلّ بيننا، ورأينا مجده» [إنجيل يوحنا 14:1 - مترجم]. فقط بالنسبة للأجيال اللاحقة يكون موضوع الدين المسيحي موضوع التصوّر والخيال؛ لكن هذا يمضي جنباً إلى جنب مع استعادة الإدراك الحسي الأصلي. في السماء، المسيح أو الإلـه هو موضوع الإدراك الحسي المباشر؛ هناك يتحول من موضوع للتصوّر والفكر - أي، من الكينونة الروحانية التي يكونها بالنسبة لنا هنا - إلى كينونة حسية، قابلة لأن يُشعر بها، مرئية. لذلك، فهذا - نتذكّر أن الهدف يتوافق مع الأصل - هو جوهر المسيحية. وبناء على ذلك فالفلسفة التأملية أدركت وقدمت الفن والدين ليس في النور الحقيقي، ليس في نور واقع، بل فقط في غسق التأمل بقدر ما يتماشى مع مبدئها - التجريد من الحسيّة - فأذابت الحسيّة في التحديدية الشكلانية للفن والدين: الفن هو الإلـه في التحديدية الشكلانية للإدراك الحسي، في حين إن الدين هو الإلـه في التحديدية الشكلانية للتصوّر. لكن ذلك الذي يبدو للتأمل على أنه شكل مجرّد هو في الحقيقة جوهر. فحيثما يظهر الإلـه ويُعبد في النار، فإن النار هناك في الحقيقة الفعلية هي من تُعبد بوصفها الإلـه. الإلـه في النار ليس غير كينونة النار التي هي مدهشة جداً للبشر بسبب ما لها من الآثار والصفات؛ والإلـه في الإنسان هو ليس غير كينونة الإنسان. وبالمثل، فإنّ ما يمثله الفن في

صيغة الحسيّة هو ليس غير جوهر الحسيّة بالذات والتي هي جزء لا يتجزأ من هذه الصيغة.

41

إنها ليست فقط الأشياء «الخارجية» هي موضوعات للحواس. الإنسان، أيضاً، لا يعطى لذاته إلا من خلال الحواس؛ فقط كموضوع حسيّ يكون موضوعاً لذاته. تطابق الذات والموضوع - في الوعي الذاتي فكر تجريدي فحسب - له طابع الحقيقة والواقع فقط في تصور الإنسان الحسي للإنسان.

نحن لا نشعر فقط بالحجارة والخشب، لا نشعر فقط باللحم والعظام، بل هي أيضاً مشاعر عندما نضغط على اليدين أو الشفتين لكينونة تشعر؛ ونحن ندرك من خلال عرباتنا ليس فقط خرير المياه وحفيف الأوراق، بل أيضاً الصوت الحنون للحب والحكمة؛ نحن لا نرى فقط الأسطح الشبيهة بالمرآة وأشباح اللون، لكننا نحدّق أيضاً في تحديق الإنسان. من هنا نقول، ليس فقط ذلك الذي هو خارجي، بل أيضاً ذلك الذي هو داخلي، ليس فقط الجسد، بل أيضاً الروح، ليس فقط الأشياء، بل أيضاً الأنا هي موضوع للحواس. كل شيء من ثم قابل لأن يكون متصوّراً من قبل الحواس، حتى ولو بطريقة الوساطة وليس بطريقة آنية، حتى لو لم يكن بمساعدة الحواس الخام والمبتذلة، بل فقط من خلال تلك الحواس التي هي مثقفة؛ حتى لو ليس بعيني عالم التشريح والكيميائي، بل فقط بعيني الفيلسوف. لذا فالتجريبية لها ما يبررها تماما في ما يخص الأفكار التي تنشأ عن الحواس؛ لكن ما تنساه هو أن الموضوع الحسي الأكثر

أهمية للإنسان هو الإنسان نفسه؛ هو أنه فقط في لمحة الإنسان للإنسان تنبع شرارة الوعي والفكر. وهذا ما يستمر ليثبت أن المثالية على حق بقدر ما ترى أصل الأفكار في الإنسان؛ لكنها مخطئة بقدر ما تستمد هذه الأفكار من الإنسان الذي يفهم ككينونة معزولة، كنفس مجرّدة تتواجد لأجل ذاتها؛ بكلمة واحدة، إنها مخطئة عندما تستمد الأفكار من الأنا التي لا ترد في سياق العمل الجماعي مع أنه معطى على نحو إدراكي. فالأفكار تنبع فقط من المحادثة والتواصل. ليست وحدها بل فقط في إطار علاقة ثنائية يمتلك المرء المفاهيم والعقل بشكل عام. فالمرء يحتاج إلى كينونتين بشريتين من أجل ولادة إنسان، إنسان مادي وروحي أيضاً؛ إن تكاتف الإنسان مع الإنسان هو المبدأ الأول والمعيار الأول للحقيقة والشمولية.بل إنه حتى يقينية الأشياء التي توجد خارجي إنما تعطى إليّ من خلال يقينية وجود أناس آخرين بجانبي. فذلك الذي أراه وحدي عرضة للشك، أنا ذلك الذي يراه أيضاً شخص آخر فهو يقيني.

42

التمايز بين الجوهر والمظهر، السبب والنتيجة، المادة والعرضي، الضرورة والطارئ، التأملي والتجريبي لا يعني أن هناك مجالين أو عالمين - العالم ما فوق الحسي الذي هو الجوهر، والعالم الحسي الذي هو المظهر؛ فعلى الأرجح، هذا التمايز داخلي بالنسبة للحسيّة ذاتها. دعونا نأخذ مثالاً من العلوم الطبيعية. في منظومة لينيوس Linnaeus المتعلقة بالنباتات يتم تحديد المجموعات الأولى وفقاً لعدد من الخيوط. لكن في المجموعة الحادية عشرة حيث نجد ما بين اثني عشر إلى عشرين

من الأسدية – وأكثر من ذلك في مجموعة العشرين من الأسدية و polystamens – تصبح التحديدات العددية غير ذات صلة؛ لم يعد للعدد أية جدوى. هنا في منطقة واحدة والمنطقة ذاتها لدينا من ثم الفرق بين التعددية المحدودة واللامحدودة، الضرورية واللامبالية، العقلانية واللاعقلانية. هذا يعني أننا لا نحتاج إلى تجاوز الحسية كي نصل، بمعنى الفلسفة المطلقة، إلى الحد المجرّد للحسي والتجريبي. كل ما علينا فعله هو عدم الفصل بين العقل والحواس من أجل أن نجد ما فوق الحسّي – روحاً وعقلاً – داخل الحسي.

43

الحسي ليس الآني بالمعنى الذي للفلسفة التأملية؛ أي، بالمعنى الذي يكون فيه الدنيوي [بالمعنى الدنس للكلمة – مترجم]، الواضح بسهولة، اللافكريّة، البديهي. ووفقاً للفلسفة التأملية فالإدراك الحسي المباشر يأتي لاحقاً بعد التصوّر والمخيلة. وأول تصور للإنسان هو ذاته مجرّد تصور قائم على المخيلة والخيال. لذلك فمهمة الفلسفة والعلوم تتلخص، ليس في الابتعاد عن الحسي – أي، الأشياء الحقيقية – بل في الاستدارة تجاهها – ليس في تحويل الموضوعات إلى أفكار وآراء، بل في جعلها مرئية – أي، موضوعية – ما هو غير مرئي للعيون العادية.

في البداية يرى الناس الأشياء كما هي تظهر لهم، لا كما هي تكون. فما يرونه في الأشياء ليس هو الأشياء بذاتها، بل أفكارهم عن الأشياء؛ إنهم يقحمون كينونتهم الخاصة في الأشياء، فلا يميزون بين موضوع وفكرتهم عنه. بالنسبة للإنسان الذاتوي وغير المثقف، فإن الواقع المتخيّل أقرب

من الواقع المُدرك بالفعل، لأنه كي يدرك ذلك فإنه مجبر لأن يخرج من ذاته، لكنه في تخيّله يظل داخل ذاته. وكما هو الحال مع الخيال، كذلك هو الحال مع الفكر. ففي البداية، ولفترة أطول بكثير، يشغل الناس أنفسهم بالأمور السماوية، بالأمور الإلهية بدلاً من الأمور الدنيوية؛ أي، في البداية ولفترة أطول بكثير يشغلون أنفسهم بالأمور المترجمة إلى أفكار لا بالأمور بلغتها الأصلية، بالأمور باللغة الفطرية الخاصة بها. فقط في العصر الحديث وجدت البشرية - كما ذات مرة في اليونان بعد حقبة سبقت من عصر الحلم المشرقي - طريق العودة إلى الحسيّ، أي، الإدراك المحض والموضوعي للحسي أو الحقيقي. لكنها بهذا، فقد وجدت أيضاً طريقها مرة أخرى إلى ذاتها، لأن الإنسان الذي يشغل ذاته بمخلوقات المخيلة هو ذاته مجرّد كينونة تجريدية أو خيالية، ليس كينونة حقيقية، ليس كينونة بشرية حقاً. فحقيقة الإنسان تعتمد على حقيقة موضوعاته. حين لا يكون لديك شيء، فأنت تكون لاشيئاً.

44

المكان والزمان ليسا مجرّد شكلين للمظهر: إنهما شرطان أساسيان، شكلان للعقلانية، وقانونان للكينونة وكذلك للفكر. «هنا- كينونة» هي الكينونة التي تأتي أولاً، الكينونة التي يجب أن تُحدّد أولاً. أنا أكون هنا - هذه العلامة الأولى على كينونة حقيقية وحيّة. والسبّابة ترينا الطريق من العدم إلى الكينونة. القول هنا هو الحدّ الأول، الترسيم الأول للحد. أنا هنا، وأنت هناك؛ وما بين الاثنين هنالك مسافة تفصل بيننا؛ وهذا ما يجعل ممكناً لكلّ واحد منّا أن يتواجد دون أن يمس أحدنا الآخر؛ فهنالك

مساحة كافية. الشمس لا تكون حيث يكون المريخ، والمريخ لا يكون حيث تكون الزهرة؛ العين لا تكون حيث تكون الأذن، وهلم جراً. وحيث لا يوجد مكان، لا يكون هناك أيضاً مكان لأي نظام. وأول تحديد للعقل والذي يقوم عليه كل تحديد آخر هو موضعة الأمور. بالرغم من أن المكان يفترض آنياً تفريقه إلى أماكن، فالعمل المنظم للطبيعة يبدأ بتوزيع المواقع. فقط في المكان يوجّه العقل ذاته. وأول سؤال سأله الوعي المتيقظ، أول سؤال للحكمة العملية هو: أين أنا؟ الفضيلة الأولى التي نغرسها في الطفل، المادة الخام للإنسان، هي فضيلة التحدّد بالمكان والزمان، والفرق الأول الذي نتعلمه هو فرق المكان، الفرق بين ما هو مناسب وما هو غير لائق. ومسألة ما يعنيه تمايز المكان لا يبالي بها الإنسان غير المكتمل؛ فمثل أحمق، يفعل كل شيء في كل مكان دونما تمييز. لذلك فالحمقى يحرزون العقل عندما يستعيدون الإحساس بالزمان والمكان. إن وضع أشياء مختلفة في أماكن مختلفة، هو تخصيص أماكن مختلفة لأشياء تختلف في الجودة - وهذا هو الشرط لكل الاقتصاد بما في ذلك حتى اقتصاد العقل. أن لا يوضع في النص ما ينتمي إلى الحواشي، أن لا يوضع في البداية ما يجب وضعه في النهاية، باختصار، التمايز والتحديد المكاني ينتميان أيضاً لحكمة الكاتب.

صحيح أننا نتحدث هنا عن نوع محدد من الأمكنة؛ لكن على الرغم من ذلك فالمسألة ليست غير مسألة تحديد المكان. فأنا لا أستطيع أن أفصل مكاناً عن مكان إذا كان لي أن أفهم المكان في واقعه. ينشأ مفهوم المكان فيّ حين أسأل: أين؟ هذا السؤال المتعلّق بأين شامل وينطبق على كل مكان دون تمييز؛ ومع ذلك فهو محدّد. وكما أن افتراض «أين» محدّدة

هو في الوقت ذاته افتراض «لأين» شاملة، كذلك تماماً فإنّ شمولية المكان مفترضة مع تحديدية المكان. لكن لذلك السبب على وجه الخصوص يمكن للمفهوم العام للمكان أن يكون مفهوماً حقيقياً وملموساً فقط حين يتضمن خصوصية المكان. يعزو هيغل للمكان - كما للطبيعة بشكل عام - تحديداً سلبيّاً. ومع ذلك، «هنا- كينونة» أمر إيجابي. أنا لست هناك لأني هنا - هذا ليس - فالكينونة-هناك من ثم هي مجرّد نتيجة للهنا- كينونة الإيجابية والمؤكّدة. إن الفصل بين الهنا والهناك ليس بأي حال حدّاً في ذاته؛ وحدها مخيلتك تعتبره على هذا النحو. وأن يكونا منفصلين هو الشيء الذي يجب أن يكون عليه الحال، شيء والذي لا يتناقض مع العقل بل يتوافق معه. لكن هذا الفصل هو تحديد سلبي عند هيغل لأنه فصل لذلك الذي يجب أن لا يكون منفصلاً - لأن المفهوم المنطقي، الذي يُفهم كهوية - ذاتية مطلقة، هو ما ينظر إليه هيغل باعتباره الحقيقة؛ المكان بالنسبة له هو نفي للفكرة، العقل، ومن ثم فالوسيلة الوحيدة التي يمكن أن يوضع بها العقل داخل الفكرة هو نفيها (الفكرة). لكن بعيداً عن كونه نفياً للعقل، المكان هو المجال الأول للعقل، لأن المكان هو ما يجعل مساحة للفكرة، للعقل. فحيث لا توجد فروق مكانية، لا يوجد أيضاً فروق منطقية. أو العكس - هل علينا أن ننطلق، مثل هيغل، من المنطق إلى المكان - حيثما لا يوجد فارق، لا يوجد مكان. تنشأ الفروق في الفكر من فعالية التميز؛ فحيثما تنشأ فعالية التمييز يكون افتراق مكاني. لذلك فالفروق المكانية هي حقيقة الفروق المنطقية. لكن وحده ذلك الذي يوجد بشكل يمكن أيضاً التفكير به على أنه يشكّل سلسلة متعاقبة. الفكر الحقيقي هو فكر في الزمان والمكان. وحتى نفي الزمان والمكان

(الدوامية) فيجب أن يردا ضمن الزمان والمكان بالذات. فقط من أجل كسب الزمان والمكان، نرغب بحفظهما.

45

الأمور في الفكر لا ينبغي أن تكون مختلفة عمّا هي عليه في الواقع. ما هو منفصل في الواقع لا ينبغي أن تكون متطابقاً في الفكر. واستبعاد التفكير أو الأفكار - العالم الفكري للأفلاطونيين الجدد - عن قوانين الواقع هو ميزة النزوة اللاهوتية. قوانين الواقع هي أيضاً قوانين الفكر.

46

إن الوحدة الآنية للتحديدات المتعاكسة إنما هي ممكنة وصالحة فقط في التجريد. أما في الواقع، فالعبارات المتناقضة ترتبط دائماً عن طريق مفهوم وسيط. هذا المفهوم الوسيط هو الموضوع الذي تشير إليه تلك العبارات؛ إنه الذات الخاصة بالعبارات.

لذلك ما من شيء أسهل من البرهنة على وحدة المحمولات المتعاكسة؛ وكل ما يحتاجه المرء هو أن يقوم بعملية تجريد من الموضوع الكامن تحت المحمولات أو من الحامل لهذه المحمولات. وهكذا فما أن يختفي الموضوع، حتى يختفي الحد بين الأضداد أيضاً؛ ولأنها لا تمتلك أرضية تقف عليها ولا شيء تمسك به، فإنها تنهار وتفقد ذواتها مباشرة في التمايز. فعلى سبيل المثال، حين أنظر إلى الكينونة فقط على أنها كينونة، أي، حين أقوم بعملية تجريد من أي تحديد كان، الكينونة بالنسبة لي تكون اللاشيء ذاته. فالتحديدية هي بالفعل الفرق أو الحد بين

الكينونة واللاكينونة فقط. حين أتجاهل ذلك الذي يكون، ما الذي تكونه إذن هذه «الـيكون» المجرّدة؟ لكن ما ينطبق على هذه الحالة بالذات من الأضداد وهوياتها ينطبق على جميع الأضداد الأخرى في الفلسفة التأملية.

47

الوسيلة الوحيدة التي توحّد بها تحديدات متعاكسة أو متناقضة في كينونة واحدة هي الكينونة ذاتها بطريقة تتفق مع الواقع هي في الزمن.

وهذا صحيح على الأقل في حالة الكينونات الحية. هنا فقط، على سبيل المثال في الإنسان، يظهر التناقض بحيث أكون ممتلئاً ومتأرجحاً الآن بهذا التحديد - هذا الشعور الخاص، هذه النية المعينة - والآن من جانب آخر، بتحديد معاكس. فقط حيثما تطيح فكرة بأخرى، حيثما يطرد شعور الآخر، حيثما لاشيء مستقرّ في نهاية الأمر، حيثما لا يظهر تحديد مستمر، حيثما تتناوب النفس باستمرار بين الحالات المتعاكسة - هنالك فقط تجد النفس ذاتها في الألم الجهنمي للتناقض. ولو كان عليّ توحيد التحديدات المتناقضة في ذاتي، لكانت النتيجة حياديتها المتبادلة وفقدانها للشخصية، ستكون النتيجة تحييد المتبادل وفقدان الطابع، دون اختلاف عن العناصر المتناقضة لعملية كيميائية التي تفقد فرقها في عملية تحييد. لكن ألم التناقض يتكون على وجه التحديد من واقعة أنني أكون وأرغب أن أكون في اللحظة الآنية ما أكونه ولا أرغب أن أكونه على نحو متعادل حتماً في اللحظة التالية، في واقعة أن الافتراض والنفي يتبع كلّ منهما الآخر، كلاهما يعارض أحدهما الآخر، وكلّ منهما، مع استبعاد الآخر، يؤثر بي بكلّ تحديديته وحدته.

48

يمكن تقديم الحقيقي في الفكر ليس ككليّة بل فقط في أجزاء. هذا التمايز أمر طبيعي؛ إنه يكمن في طبيعة الفكر الذي جوهره هو العمومية بوصفه متمايزاً عن الواقع الذي جوهره هو الفردية. والذي على الرغم من هذا التمايز ما من تناقض شكلاني يمكن أن يظهر بين الفكر والواقع يمكن أن يُنجز فقط حين لا يستمر الفكر بخط مستقيم أو ضمن هويته الذاتية، لكنه يُقاطع بالإدراك الحسي. وحده ذلك الفكر المحدّد والمصحح بالإدراك الحسي هو فكر موضوعي حقيقي - فكر الحقيقة الموضوعية.

الشيء الأكثر أهمية هو إدراك أن الفكر المطلق، أي، الفكر الذي هو معزول والمنقطع عن الحسية، لا يمكنه تجاوز التطابق الشكلاني - تطابق الفكر مع ذاته؛ لأنه على الرغم من أنه يتمّ تحديد الفكر أو مفهوم باعتباره وحدة تحديدات متعاكسة، تظل الحقيقة أن هذه التحديدات هي ذاتها مجرد تجريدات، تحديدات - فكر - من هنا فهي تكرارات دائمة للتطابق الذاتي للفكر، مجرد مضاعفات multipla للتطابق بوصفه النقطة الحقيقية المطلقة للانطلاق. الآخر كمقابل للفكرة، لكنه يفترض من الفكرة ذاتها، ليس متمايزاً عنها في الحقيقة والواقع، لا يُسمح له بالوجود خارج الفكرة، أو حين يكون، مجرّد شكلي pro forma إذن، فقط في المظهر ليثبت تسامح الفكرة؛ لأن آخر الفكرة هو ذاته فكرة مع فارق وحيد هو أنه لا يمتلك حتى الآن شكل الفكرة، إنه لم يفترض ولم يتحقق بعد على هذا النحو. الفكرة المحصورة بذاتها غير قادرة من ثم على الوصول إلى شيء متمايز إيجابياً عنها ومناقض لها؛ ولهذا السبب بالذات لا معيار آخر عندها للحقيقة أيضاً باستثناء أن

شيئاً لا يعارض الفكرة أو الفكر - مجرّد معيار شكلاني، ذاتي والذي ليس في وضع يؤله لأن يقرّر ما إذا كانت حقيقة الفكرة هي أيضاً حقيقة الواقع. كل معيار والذي يمكنه وحده تقرير هذه المسألة هو الإدراك الحسي. ينبغي على المرء أن يسمع دائماً للخصم. والإدراك الحسي هو على وجه التحديد خصم الفكر. الإدراك الحسي يأخذ الأمور بمعنى عريض، لكن الفكر يأخذهم بالمعنى الأضيق؛ الإدراك يترك الأمور في حريتها غير المحدودة، لكن الفكر يفرض عليها قوانين والتي هي في كثير من الأحيان استبدادية؛ الإدراك يدخل الوضوح في الرأس، لكن دون تحديد أو تقرير أي شيء؛ الفكر يؤدي وظيفة تحديدية، لكنه أيضاً في كثير من الأحيان يجعل العقل أضيق؛ الإدراك في ذاته ليس لديه مبادئ والفكر في ذاته ليس لديه حياة؛ القاعدة هي طريق الفكر واستثناء القاعدة هو طريق الإدراك. من هنا نستنتج أنه كما أن الإدراك الحقيقي هو الإدراك المحدّد بالفكر، كذلك فالفكر الحقيقي هو الفكر الذي تم توسيعه وفتحه من قبل الإدراك وذلك ليتوافق مع جوهر الحقيقة. الفكر الذي هو متطابق، وموجود في استمرارية غير منقطعة، مع نفسه، يجعل العالم يدور، في تناقض مع الواقع، حول نفسها كمركز له؛ لكن الفكر الذي هو منقطع عن طريق ملاحظة عدم انتظام هذه الحركة، أو من خلال شذوذ الإدراك، يحوّل هذه الحركة الدائرية إلى حركة بيضاوية الشكل بما يتفق مع الحقيقة. الدائرة هي الرمز، شعار النبالة للفلسفة التأملية، للفكر الذي لديه ذاته فقط ليدعم ذاته. الفلسفة الهيغلية، أيضاً، كما نعلم، هي دائرة من الدوائر، على الرغم أنها فيما يخص الكواكب تقول- وصلت إلى هذا بالأدلة التجريبية - إن المسار الدائري هو

«مسار لحركة منتظمة بطريقة فيها خلل»؛.وعلى النقيض من الدائرة، والقطع الناقص هو الرمز، شعار النبالة للفلسفة الحسية، للفكر الذي يقوم على الإدراك.

49

فقط تلك التحديدات هي منتجة للمعرفة الحقيقية التي تحدد الموضوع بالموضوع ذاته، أي، بتحديداتـه الفردية الخاصة لكن ليس تلك التي هي عامة، كما على سبيل المثال التحديدات المنطقية - الميتافيزيقية التي لا تحدّد أي موضوع، كونها قابلة للتطبيق على كافة الموضوعات دون تمييز.

لذا فقد كان هيغل مبرراً تماماً في تحويل التحديدات المنطقية - الميتافيزيقية من تحديدات لمواضيع إلى تحديدات مستقلة - أي، إلى تحديدات للمفهوم - مبرراً تماماً في تحويلها من محمولات - وهذا ما كانت عليه في الميتافيزيقيا القديمة - إلى حوامل، ناسباً بذلك إلى الميتافيزيقيا أو المنطق فحوى المعرفة الإلهية المكتفية ذاتياً. لكن الأمر تناقض حين يُجعل من هذه الظلال المنطقية - الميتافيزيقية، في مجال العلوم العيانية بالطريقة ذاتها تماماً كما هو الحال في الميتافيزيقيا القديمة، تحديدات لأشياء حقيقية - شيء هو ممكن بشكل طبيعي فقط بقدر ما أنه إما أن تكون التحديدات العيانية - أي، تلك التي هي ملائمة لاشتقاقها من الموضوع - مرتبطة بالتحديدات المنطقية - الميتافيزيقية، أو يتم اختزال الموضوع إلى تحديدات تجريدية بالكامل والتي لم يعد يمكن التعرف عليها.

50

الحقيقي في حقيقيته وكليته، الموضوع للفلسفة الجديدة، هو الموضوع أيضاً لكينونة حقيقية وكليّة. لذلك، تعتبر الفلسفة الجديدة كمبدأ إبستمولوجي لها، كذاتها الخاصّة، ليس الأنا، ليس المطلق - أي، الروح المجردة، وباختصار، ليس العقل لأجل ذاته فحسب - بل الكينونة الحقيقية والكينونة الكليّة للإنسان. الإنسان وحده هو الحقيقة، ذات العقل. إنه الإنسان الذي يفكّر، ليس الأنا، ليس العقل. لا تعتمد الفلسفة الجديدة على الألوهية؛ أي، حقيقة العقل لأجل ذاته فحسب. لكنها تعتمد على الأرجح على الألوهية، أي، حقيقة الإنسان ككل. أو، للتعبير عن ذلك على نحو أكثر ملاءمة، فالفلسفة الجديدة تقوم أيضاً على العقل حتماً، لكن على العقل الذي كينونته هي ذاتها كينونة الإنسان؛ أي، إنها تقوم ليس على عقل عديم اللون، فارغ، بلا اسم، بل على العقل الذي هو من دم الإنسان بالذات. إذا كان شعار الفلسفة القديمة: «إن العقلانية وحدها هي صحيحة وحقيقية»، فشعار الفلسفة الجديدة: «إن الإنسان وحده هو الصحيح والحقيقي»، لأن الإنسان وحده هو العقلاني؛ ألإنسان هو معيار العقل.

51

لا معنى ولا حقيقة لوحدة الفكر والكينونة إلا إذا تم فهم الإنسان على أنه الأساس والذات لهذه الوحدة. وحدها كينونة حقيقية تدرك الأشياء الحقيقية؛ فقط حيثما يكون الفكر ليس ذاته الخاصة بل المحمول لكينونة حقيقية يكون غير منفصل عن الكينونة. وهكذا فوحدة الفكر والكينونة

ليست شكلانية، هو ما يعني أنّ الكينونة كتحديد لا تنتمي إلى الفكر في ذاته ولأجل ذاته؛ بل بالأحرى، فإن هذه الوحدة تعتمد على الموضوع، مضمون الفكر.

عن هذا تنشأ الضرورة الحتمية التالية: لا ترغب بأن تكون فيلسوفاً إذا كان أن تكون فيلسوفاً يعني أن تكون مختلفاً عن الإنسان؛ لا تكن أيّ شيء أكثر من إنسان مفكّر؛ لا تفكّر كمفكر، أي، ليس كواحد مقتصر على مَلَكة والتي هي معزولة بقدر ما هي منشقة عن مجمل الوجود الحقيقي للإنسان؛ فكّر ككينونة حيّة، حقيقية، بأية طاقة استيعاب أنت تتعرّض للموجات المحيية والمنعشة لمحيطات العالم؛ فكّر كواحد موجود، كواحد هو في العالم وهو جزء من العالم، وليس كواحد في فراغ التجريد، وليس ككائن دقيق أحادي الخلية منعزل، ليس كملك مطلق، ليس كإلـه غير مبال، خارج الدنيوية؛ عندها فقط يمكنك أن تكون على يقين من أن الكينونة والفكر متحدان في كل تفكيرك. كيف ينبغي على الفكر كفعالية لكينونة حقيقية أن لا يفهم الأمور والكيانات الحقيقية؟ فقط عندما ينقطع الفكر عن الإنسان ويقصر نفسه على القيام بما هو محرج، عقيم، ومن منظور الفكر المعزول، تنشأ الأسئلة غير القابلة للحل تنشأ: كيف يصل الفكر إلى الكينونة، يصل إلى الموضوع؟ لأنه مقتصر على ذاته، أي، مفترضٌ خارج الإنسان، الفكر هو خارج كل العلاقات والاتصالات مع العالم. يمكنك أن ترتقي بنفسك إلى سوية موضوع فقط بقدر ما تدني نفسك بحيث تكون موضوعاً للآخرين. أنت تفكّر فقط لأن أفكارك ذاتها يمكن التفكير بها، فهي حقيقية فقط حين تجتاز اختبار الموضوعية، أي، حين شخص آخر، والذي تُعطى له كموضوعات، يعترف بها على أنها كذلك. أنت ترى لأنك

ذاتك كينونة مرئية، أنت تشعر لأنك أنت ذاتك كينونة يُشعر بها. فقط للعقل المفتوح ينفتح العالم، وفتحات العقل ليست سوى الحواس. لكن الفكر الموجود في العزلة، ذلك المطوّق في ذاته، المنعزل عن الحواس، المنقطع عن الإنسان، الذي هو خارج الإنسان - إن الفكر ذات مطلقة التي لا يمكن ولا يجب لها أن تكون موضوعاً للآخرين. لكن لهذا السبب تحديداً، وعلى الرغم من كل الجهود المبذولة، فإنه غير قادر إلى الأبد لأن يعبر إلى الموضوع، إلى الكينونة؛ إنه مثل رأس مفصول عن الجسد، الذي يجب أن يظلّ غير قادر على وضع اليد على موضوع ما لأنه يفتقر إلى الوسيلة، الأعضاء للقيام بذلك.

52

الفلسفة الجديدة هي الحل الكامل والمطلق للاهوت في الأنثروبولوجيا، الحل الذي يتمّ التغلّب فيه على كل التناقضات؛ لأن الفلسفة الجديدة هو حل للاهوت ليس فقط في العقل - وهذا ما قامت به الفلسفة القديمة - لكن أيضاً في القلب. باختصار، في الكينونة الشاملة والحقيقية للإنسان. في هذا الصدد، إنها فقط النتاج الضروري للفلسفة القديمة؛ لأنّ ذلك الذي تم حلّه ذات مرّة في العقل يجب حله هو ذاته في الحياة، في القلب، في دم الإنسان؛ لكن كحقيقة جديدة ومستقلة، الفلسفة الجديدة هي أيضا حقيقة الفلسفة القديمة، لأنه وحدها حقيقة أضحت لحماً ودماً هي الحقيقة. الفلسفة القديمة انتكست بالضرورة إلى اللاهوت، لأنه هو الذي sublated فقط في السبب، إلا في هذا المفهوم، لا يزال لديه نقيض في القلب. الفلسفة الجديدة، من ناحية أخرى، لا يمكن

أن تعاني من مثل هذه الانتكاسة لأنه لا يوجد ما تنتكس إليه؛ فما هو ميت في كل من الجسد والنفس على حدٍّ سواء لا يمكن أن يعود حتى كشبح.

53

إنه ليس بأية حال أن الإنسان متمايز من خلال التفكير فقط عن الحيوان. على الأرجح، فكينونته بمجملها تشكّل تمايزه عن الحيوان. إنه صحيح أنّ الذي لا يفكّر ليس إنساناً؛ لكن الأمر ليس كذلك لأن التفكير هو العلّة، لكن فقط هو عاقبة وصفة ضروريتان لكينونة الإنسان.

نتيجة لذلك، لا نحتاج هنا أيضاً إلى تجاوز عالم الحسيّة لإدراك الإنسان ككينونة متفوقة على الحيوانات. الإنسان ليس كينونة معينة مثل الحيوان؛ إنه على الأرجح، كينونة شاملة؛ لذلك فهو ليس كينونة محدودة وغير حرة بل هو كينونة غير محدودة وحرّة، لأن الشمولية، كونها بلا حدود، والحرية لا تنفصلان. وهذه الحرية ليست ملكا لمَلَكة خاصة واحدة فقط، أي، الإرادة، كما لا تقيم هذه الشمولية في مَلَكة خاصة للتفكير تدعى العقل؛ وتنطبق هذه الحرية، هذه الشمولية على مجمل كينونة الإنسان. حواس الحيوان هي بالتأكيد أحدّ من حواس الإنسان، لكنها كذلك فقط بما يخص بعض الأشياء التي ترتبط بالضرورة مع احتياجات الحيوان؛ وهي أحدُّ على وجه الدقّة بسبب التحديد بأنها محدّدة بأنها موجهة على نحو حصري نحو موضوعات محددة. لا يمتلك الإنسان حاسة الشم التي لكلب الصيد أو الغراب، لكن لأن حاسة الشم عنده تشمل جميع أنواع الروائح، فهي حرّة وكذلك غير مبالية بالروائح المعينة. لكن حيثما ترتقي حاسّة فوق حدود الخصوصية وفوق ارتباطها بالاحتياجات، فهي ترتقي

إلى أهمية وكرامة مستقلتين، نظريتين - الشعور العام هو العقل، الحسيّة الشاملة هي العقلانية. وحتى الحواس الأدنى - الشم والذوق - فإنها ترتقي في الإنسان إلى أنشطة فكرية وعلمية. إن رائحة الأشياء وطعمها هما موضوعان للعلوم الطبيعية. وفي الواقع، فحتى معدة للإنسان، بغض النظر عن مدى الازدراء الذي نرمقها به، هي شيء بشري وليس حيوانياً لأنها شاملة؛ أي، ليست مقتصرة على أنواع معينة من الغذاء. وهذا هو السبب في أن الإنسان خال من أن الشراهة الشرسة التي يرمي بها الحيوان بنفسه على فريسته. اترك للإنسان رأسه، لكن أعطه معدة أسد أو حصان، وسوف يتوقف بالتأكيد عن أن يكون إنساناً. إن معدة محدودة إنما هي متوافقة فقط مع شعور محدّد، أي، حيواني. لذلك فإنّ علاقة الإنسان الأخلاقية والعقلانية بمعدته إنما تتكون من منحه لها معاملة بشرية لا وحشية. إن من يعتقد أن ما هو مهم للبشرية هو المعدة، وأن المعدة هي شيء حيواني، يخوّل الإنسان أيضاً أن يكون بهيمياً طعامه.

54

الفلسفة الجديدة تجعل من الإنسان، جنباً إلى جنب مع الطبيعة كأساس للإنسان، الموضوع الحصري، الشامل، والأعلى للفلسفة؛ إنها تجعل من الأنثروبولوجيا، جنباً إلى جنب مع علم وظائف الأعضاء، العلم الشامل.

55

الفن، الدين، الفلسفة، والعلم هي التعابير أو الإظهارات الوحيدة للكينونة الحقيقية للإنسان. فالإنسان يكون إنساناً حقيقياً وكاملاً فقط حين يمتلك الحسّ الجمالي أو الفني، الديني أو الأخلاقي، الفلسفي أو

العلمي. فوحده الذي لا يستثني من ذاته أي شيء هو إنساني أساساً إنما هو إنسان، بالمعنى الدقيق للكلمة. Homo Homo sum, humani, nihil a me alienum puto [أنا إنسان، لا شيء إنساني غريب عليّ] - هذه الجملة، إذا ما أخذت بمعناها الشامل والأرفع، هي شعار الفلسفة الجديدة.

56

لقد أساءت فلسفة الهوية المطلقة تماماً موضعة منظور الحقيقة. المنظور الطبيعي للإنسان، منظور التمايز بين «أنا» و «أنت»، بين الذات والموضوع هو المنظور الحقيقي، المطلق، ومن ثم فهو منظور الفلسفة أيضاً.

57

لا تتكون الوحدة الحقيقية للرأس والقلب من إلغاء الفرق أو التستر عليه، بل على الأرجح في الإقرار بأن الموضوع الأساسي للقلب هو أيضاً الموضوع الأساسي للقلب، أو في تطابق الموضوع. الفلسفة الجديدة، التي تجعل من الموضوع الأساسي والأعلى للقلب - إنسان - الموضوع الأساسي والأعلى أيضاً للعقل، إنما تضع الأساس لوحدة عقلانية للرأس والقلب، للفكر والحياة.

58

لا وجود للحقيقة في الفكر، ولا في إدراك مقصور على ذاتها. الحقيقة ليست سوى مجمل حياة الإنسان وكينونته.

59

الإنسان المفرد في العزلة يمتلك في ذاته جوهر الإنسان لا ككينونة أخلاقية ولا ككينونة مفكّرة. إن جوهر الإنسان محتوى فقط في الجماعة، في وحدة الإنسان مع الإنسان - وحدة، مع ذلك، ترتكز على واقع التمايز بين «أنا» و «أنت».

60

العزلة تعني المحدود والنهائي، الجماعة تعني الحرية واللامحدودية. لنفسه وحدها، يكون الإنسان إنساناً فقط (بالمعنى العادي)؛ لكن الإنسان مع الإنسان - وحدة «أنا» و«أنت» - ذلك هو الإله.

61

قال الفيلسوف المطلق، أو على الأقل الفكر لذاته - طبعاً كمفكّر لا كإنسان - «vérité c'est moi» [الحقيقة هي أنا]، بطريقة مشابهة لما يدعيه حاكم مطلق، «L'État c'est moi» [الدولة هي أنا]؛ أو ما يزعمه أو إله مطلق، «L'être c'est moi» [الكينونة هي أنا]. الفيلسوف الإنساني، من ناحية أخرى، يقول: حتى في الفكر، حتى كفيلسوف، أنا إنسان ضمن مجموعية مع البشر.

62

الجدلية الحقيقية ليست مونولوجاً للمفكر الانفرادي مع نفسه. إنها ديالوغ بين «أنا» و«أنت».

63

كان الثالوث السرّ الأعلى، النقطة المركزية للفلسفة والدين المطلقين. لكن سر الثالوث، كما ثبت تاريخياً وفلسفياً في جوهر المسيحية، هو سر الحياة المجتمعية والاجتماعية - سر ضرورة «أنت» من أجل «أنا». إنها الحقيقة أن ما من كينونة على الإطلاق، سواء أكانت إنساناً أم إلهاً ويمكن دعوتها «روحاً» أو «أنا» يمكن أن تكون كينونة حقيقية، كاملة، ومطلقة في العزلة، فالحقيقة والكمال ليسا سوى الاتحاد والوحدة للكينونات التي تتشابه في جوهرها. من هنا نستنتج أن المبدأ الأعلى والنهائي للفلسفة هو وحدة الإنسان مع الإنسان. وجميع العلاقات الأساسية - مبادئ العلوم المختلفة - هي أنواع وأنماط مختلفة لهذه الوحدة ليس إلا.

64

الفلسفة القديمة تمتلك حقيقة مزدوجة؛ أولاً، حقيقتها الخاصة - الفلسفة - التي لا تهتم بالإنسان، وثانياً، الحقيقة لأجل الإنسان - الدين. الفلسفة جديدة وفلسفة الإنسان، من ناحية أخرى، هما على نحو جوهري أيضاً الفلسفة لأجل الإنسان؛ إنها تمتلك، دون أدنى مساس بكرامة واستقلالية النظرية - إنها فعلياً في وئام تام معها - في جوهرها نزعة عملية، وهي عملية بالمعنى الأرفع. الفلسفة الجديدة تأخذ مكان الدين؛ لديها داخل ذاتها جوهر الدين؛ في الحقيقة، إنها ذاتها هي الدين.

65

كل المحاولات المبذولة حتى الآن لإصلاح الفلسفة ليست مختلفة

كثيراً عن الفلسفة القديمة إلى حد أنها أنواع تنتمي إلى الجنس ذاته. الشرط الأغنى لفلسفة جديدة – أي، مستقلة – حقاً إنما يتطابق مع حاجة الجنس البشري والمستقبل، مع ذلك، إنها تميز نفسها في الجوهر عن الفلسفة القديمة.

مقدمة فويرباخ للطبعة الثانية من جوهر المسيحية

لم تفاجئني الضجة التي أثارها العمل الحالي، ومن ثم فهي لم تزحزحني عن موقفي قيد أنملة. على العكس من ذلك، كان ليّ مرة أخرى، بكل هدوء، أن أخضع عملي للتدقيق الأشد، من المنظور التاريخي والفلسفي على حدّ سواء؛ وقد حرّرته، بقدر ما يمكن، من عيوبه المتعلّقة بالشكل، وإثرائه بالتطورات الجديدة، الرسوم التوضيحية، والشهادات التاريخية، ـ شهادات ملفتة وغير قابلة للدحض بالدرجة العليا. أقول الآن إنني من ثم وثّقت تحليلي بالبراهين التاريخية، وكان ذلك على أمل أنّ القرّاء الذين عيونهم مختومة سوف يقتنعون، وسوف يعترفون، وإن على مضض، أن عملي يحتوي على ترجمة مخلصة، صحيحة للدين المسيحي من لغة المخيّلة المشرقية إلى خطاب واضح. وليس من قبيل الادعاء القول إنّه ليس أكثر من ترجمة دقيقة، أو، بكلام حرفي، من تحليل تجريبي أو تاريخي فلسفي، حل للغز الدين المسيحي. المقترحات العامة التي أقدّمها في المقدّمة هي مقترحات أبريورية، مدروسة، لا نتاجات للتأمل؛ فقد نشأت من تحليل الدين؛ إنّها فقط، كما هي في الواقع كل الأفكار الأساسية للعمل، تعميمات لمظاهر معروفة في الطبيعة البشرية، وعلى

وجه الخصوص في الوعي الديني، ـ وقائع محوّلة إلى أفكار، أي، مُعَبَّر عنها بعبارات عامة، ومن ثم جُعلت ملكاً للفهم. أفكار عملي هي مجرّد استنتاجات، عواقب، مستمدّة من مقدمات منطقيّة ليست هي ذاتها مجرد أفكار، بل حقائق موضوعية سواء أكانت فعلية أم تاريخية ـ حقائق لم تمتلك مكاناً لها في رأسي ببساطة بحكم وجودها الثقيل على الورق. وأنا دون قيد أو شرط أنبذ التأمّل المطلق، اللامادّي، المكتفي ذاتيّاً، ـ التأمّل الذي يستمد مادته من داخله. أنا أختلف بشكل كامل عن أولئك الفلاسفة الذين يقتلعون أعينهم كي يروا بشكل أفضل؛ من أجل فكرتي أنا أتطلّب الحواس، خصوصاً البصر. أنا أؤسس أفكاري على المواد التي يمكن لا يمكن الحصول عليها إلا من خلال نشاط الحواس. أنا لا أولّد الغرض من الفكرة، بل الفكرة من الغرض؛ وأنا أعتقد أنّ وحده يكون غرضاً ذلك الذي له وجود بمعزل عن دماغ واحدنا. أنا مثالي فقط في مجال الفلسفة العملية، أي، أنا لا أعتبر حدود الماضي والحاضر كحدود للإنسانية، للمستقبل. على العكس من ذلك، أنا أعتقد جازماً أن أشياء كثيرة ـ نعم، أشياء كثيرة ـ التي هي عند أناس اليوم العمليين، الجبناء، قصيري النظر، تعبر إلى رحلات للمخيّلة، إلى أفكار لن تتحقق على الإطلاق، إلى مجرد وهم، سوف تتواجد غداً، أي، في القرن المقبل، ـ القرون في الحياة الفرديّة هي أيام في حياة البشرية، ـ بواقع كامل. باختصار، فإن «الفكرة» بالنسبة لي هي فقط الإيمان بالمستقبل التاريخي بانتصار الحق والفضيلة؛ إنها تمتلك بالنسبة لي دلالة سياسية وأخلاقية فحسب؛ لأنه في مجال الفلسفة النظرية حصريّاً، فأنا أقيّد نفسي، بنوع من المعارضة المباشرة للفلسفة الهيغلية، فقط بالمذهب الواقعي، بالمذهب المادي بالمعنى المشار إليه

آنفاً. والحكمة المعتمدة حتى الآن من قبل الفلسفة التأملية: كل ما هو لي أحمله معي، أمّا القديمة omnia mea mecum porto، [«كل ما أحمل معي»]، فأنا لا يمكنني، للأسف! اعتمادها. لدي أشياء كثيرة خارج نفسي، وأنا لا يمكن أن أعبّر عنها إن في جيبي أو في رأسي، لكني مع ذلك أنظر إليها على أنها تنتمي لي، ليس في الواقع كمجرّد إنسان ـ وجهة نظر ليست الآن محط تساؤل ـ بل كفيلسوف. وأنا لست سوى فيلسوف طبيعي في مجال العقل؛ والفيلسوف الطبيعي لا يمكنه أن يفعل شيئاً من دون أدوات، من دون وسائل مادية. بهذه الشخصية كنت قد كتبت هذا العمل، الذي لا يحتوي من ثمّ أي شيء غير مبدأ لفلسفة جديدة محقّق منه عملياً، أي بشكل عياني in concreto، في التطبيق على غرض خاص، لكنه غرض له أهمية شمولية: ألا وهو الدين، الذي يُعرض فيه هذا المبدأ، يطوّر، ويُكمّل. هذه الفلسفة متمايزة أساساً عن النظم السائدة حتى الآن، لأنها تتوافق مع الطبيعة الحقيقية، الكاملة للإنسان؛ لكن لهذا السبب بالذات فهي معادية للعقول المنحرفة والمعاقة بالدين والتأمّل ما فوق البشريين، أي، المعاديين للبشريّة، المعاديين للطبيعية. إنّها لا تعتبر، كما سبق أن قلت في موضع آخر، القلم على أنّه العضو الوحيد المناسب لكشف الحقيقة، بل العين والأذن، اليد والقدم. أنها لا تطابق فكرة الحقيقة مع الحقيقة نفسها، وذلك لاختزال وجود حقيقي إلى وجود على الورق، لكنها تفصل بين الاثنتين، وعلى وجه التحديد عبر هذا الفصل تُحرز للحقيقة ذاتها؛ إنها تعتبر أنّ الشيء الحقيقي، ليس هو الشيء باعتباره غرضاً للعقل المجرّد، بل باعتباره غرضاً للإنسان الكامل، الحقيقي، ومن ثم فهو في ذاته غرض حقيقي، كامل. هذه الفلسفة لا ترتكز على الفهم بحد ذاته per se، على

فهم مجهول، مطلق، انتماء لا يعرف واحدنا لمن، بل على فهم الإنسان؛ ـ وإن لم يكن، وهو ما أسلّم به جدلاً، على فهم إنسان مضنى بالتأمّل والعقيدة؛ ـ وهو يتكلّم لغة الإنسان، ليس لساناً فارغاً، غير معروف. نعم، سواء من حيث المضمون أو من حيث الخطاب، فإنّه يضع الفلسفة في نفي الفلسفة، أي، إنّه يعلن أنّها وحدها الفلسفة الحقيقية تلك التي يتم تحويلها إلى succumb [«عصير»] وsanguine [«دم»]، وهو المتجسّد في الإنسان؛ ومن ثمّ فهو يجد أكبر انتصاراته في الحقيقة التي بالنسبة لكلّ العقول المملّة والمتحذلقة، التي تضع جوهر الفلسفة في مظهر الفلسفة، تبدو بأنّها ليست فلسفة على الإطلاق.

هذه الفلسفة تأخذ مبدأ لها، ليس جوهر سبينوزا، ليس أنا ego كانط وفيشته، ليس الهوية المطلقة عند شيلنغ، ليس العقل المطلق عند هيغل، باختصار، ليست كينونة مجردة، متصورة ليس إلا، بل كينونة حقيقية، Ens realissimum حقيقية ـ إنسان؛ مبدؤها، من ثم، هو في الدرجة العليا من الوضعية والحقيقية. إنّها تولّد الفكر من نقيض الفكر، من المادة، من الوجود، من الحواس؛ إنها تمتلك علاقة بغرضها عن طريق الحواس أولاً، أي بشكل سلبي، قبل تحديده في الفكر. ومن ثم فإنّ عملي، كمثال على هذه الفلسفة، بعيد عن كونه، نتاجاً يجب أن يوضع ضمن صنف التأمّل، ـ على الرغم من أنّه من وجهة نظر أخرى من الحقيقي، فإنّ النتيجة المتجسدة للنظم الفلسفية السابقة، هي النتيجة المناقضة للتأمّل، لا، بل تضع حدّاً له من خلال تفسيره. التأمّل يجعل الدين يقول فقط ما فُكِّر به ذاته، وعُبِّر عنه على نحو أفضل بكثير من الدين؛ إنه يعزو للدين معنى دون أدنى إشارة إلى المعنى الحقيقي للدين؛ إنّه لا ينظر إلى أبعد

من ذاته. أنا، على العكس من ذلك، أدع الدين نفسه يتكلم؛ أنا فقط أعيّن من ذاتي مستمعاً له ومفسراً، وليس ملقناً له. لقد كان غرضي الأوحد، لا لأن تبتكر، بل لأن تكتشف، «لأن تميط اللثام عن الوجود»؛ ومسعاي الأوحد، لأن ترى بشكل صحيح. إنّه ليس أنا، بل الدين هو الذي يعبد الإنسان، على الرغم من أنّ الدين، أو بالأحرى اللاهوت، ينفي ذلك؛ إنّه ليس أنا، الفرد الذي لا قيمة له، بل الدين نفسه الذي يقول ذلك: الإلـه هو الإنسان، والإنسان هو الإلـه؛ لست أنا، بل هو الدين الذي ينكر الإلـه الذي ليس إنساناً، بل فقط كيان عقلي[1] ens rationis، ـ لأنها تجعل الإلـه إنساناً، ومن ثم تجعل هذا الإلـه، غير المتمايز عن الإنسان، الذي يمتلك شكل الإنسان، مشاعر الإنسان، وأفكار الإنسان، غرض عبادتها وتبجيلها. أنا فقط وجدت مفتاح التشفير للدين المسيحي، استخلصت فقط معناه الحقيقي من شبكة التناقضات والأوهام المسماة باللاهوت، ـ لكني في القيام بذلك أكون قد ارتكبت بالتأكيد تدنيساً للمقدّسات. لذا فإذا كان عملي سلبيّاً، لادينيّاً، إلحادياً، دعونا أن نتذكر أنّ الإلحاد ـ على الأقل بمعنى هذا العمل ـ هو سرّ الدين نفسه؛ أنّ الدين نفسه، ليس في الواقع على الصعيد السطحي، بل في الأساس، ليس في النيّة أو وفقاً لافتراض خاص به، بل في قلبه، في جوهره، لا يعتقد بشيء غير حقيقة وألوهية الطبيعة البشرية. أو اسمحوا بأن يُبرهن أن الحجج التاريخية فضلاً عن العقلانية لعملي مزيفة؛ اسمحوا لها أن تُفنّد، لكن ليس، أتوسّل ذلك، من خلال الاستنكارات القضائية، أو المراثي jeremiads اللاهوتية، من خلال العبارات المبتذلة للتأمّل، أو الذرائع التي يرثى لها

(1) كيان منطقي مجرّد لا يمتلك وجوداً وضعيّاً خارج الذهن. ـ مترجم!

الأخرى التي ليس لها عندي أي اسم، بل لأسباب، وأسباب كهذه لم أجب عليها بالكامل بعد.

من المؤكّد أن عملي هو سلبي، مدمّر؛ لكن، لا بدّ أن نلحظ، فقط بما يخص العناصر غير البشريّة، لا البشريّة، من الدين. لذا فهو يُقسّم إلى قسمين، أولهما، بالنسبة لفكرته الرئيسة، إيجابي، والثاني، بما في ذلك الملحق، وليس بكامله، بل في معظمه، سلبي؛ مع ذلك، ففي الاثنين، تُثبت المواقف ذاتها، فقط بطريقة مختلفة أو معاكسة إلى حد ما. الأوّل يُظهر الدين في جوهره، حقيقته، الثاني يظهره في تناقضاته؛ الأوّل تطوير، الثاني جدل؛ من هنا فأحدهما، وفقاً لطبيعة الحال، أكثر هدوءاً، والآخر أكثر شدّة. التطوير يتقدّم بلطف، التنافس بتهوّر، لأن التطوير قانع ذاتيّاً في كل مرحلة، التنافس فقط في الضربة الأخيرة. التطوير مترو، التنافس حازم؛ التطوير نور، التنافس نار. من هنا ينتج فارق بين الطرفين حتى بالنسبة لصيغتيهما. وهكذا ففي الجزء الأوّل أُظهِر أنّ المعنى الحقيقي للاهوت هو علم الإنسان، أنّه ليس ثمّة تمايز بين المحمولين للطبيعة الإلهية والبشرية، ومن ثم، ليس ثمة تمايز بين الحامل الإلهي والبشري: أقول نتيجة لذلك، أنه حيثما لا تكون المحمولات أعراضاً طارئة، كما هي الحال في اللاهوت بشكل خاص، بل تعبّر عن جوهر الحامل، لا يكون ثمة تمايز بين الحامل والمحمول، إذ يمكن وضع أحدهما مكان الآخر؛ وفي هذه النقطة أود أن أحيل القارئ إلى تحليلات أرسطو، أو حتى فقط إلى مقدمة الحجر السماقي. في الجزء الثاني، من ناحية أخرى، أُظهِر أن الفارق الذي يُصنع، أو بالأحرى من المفترض أن يُصنع، بين المحمولات اللاهوتية والأنثروبولوجية يحل نفسه إلى عبثية. هنا مثال صارخ. في

الجزء الأول أثبتّ أن ابن الله هو في الدين ابن حقيقي، ابن الله بالمعنى ذاته الذي يكون فيه الإنسان ابن الإنسان، وهناك أجد حقيقة الدين، جوهره، بحيث إنه يتصوّر علاقة بشريّة عميقة ويؤكّد عليها بوصفها علاقة الإلهية؛ من ناحية أخرى، في الجزء الثاني أُظهِر أنّ ابن الله ـ الحقيقة أنه ليس في الدين، بل في اللاهوت، والذي هو انعكاس للدين على ذاته، ـ ليس ابناً بالمعنى الطبيعي والبشري، لكن بطريقة مختلفة تماماً، مناقضة للطبيعة والعقل، ومن هنا سخيفة، وأجد في هذا نفياً للمعنى البشري والفهم البشري نفياً للدين. ووفقاً لذلك فالجزء الأول برهان مباشر، والثاني برهان غير مباشر، أنّ اللاهوت هو علم الإنسان: من هنا فالجزء الثاني لديه بالضرورة مرجعيّة للأول؛ ليس له فحوى مستقلة؛ هدفه الوحيد هو إظهار أن المعنى الذي يُفسّر به الدين في الجزء الأول من العمل يجب أن يكون معنى صحيحاً، لأن العكس سخيف. باختصار، في الجزء الأول أهتمّ بشكل رئيس بالدين، في الثاني باللاهوت: أقول بشكل رئيس، لأنه كان من المستحيل استبعاد اللاهوت من الجزء الأول، أو الدين من الثاني. مجرّد نظرة سريعة سوف تُظهر أن تحقيقي يشمل اللاهوت أو الفلسفة التأمليين، وليس، كما افتُرِض هنا وهناك بشكل خاطئ، لاهوتاً عادياً فقط، وهو نوع من النفايات أحاول الحفاظ على نظافتي منه قدر ما أستطيع، (على الرغم من أنّه، بالنسبة للباقي، أنا على دراية كفاية به)، مقيّداً ذاتي دائماً بالتعريف الأكثر أهمية، صرامة وضرورية للغرض، ومن ثم بهذا التعريف الذي يعطي غرضاً ما أكثر الأهميات عمومية، ويرتقي به فوق مجال اللاهوت. لكن عليّ أن أعمل مع اللاهوت، وليس مع اللاهوتيين؛ لأني لا أستطيع أن آخذ على عاتقي سوى وصف ما هو أوّلي، ـ الأصلي،

لا النسخة، المبادئ، لا الأشخاص، النوع، لا الأفراد، أغراض التاريخ، وليس أغراض الأقاويل الفاضحة scandaleuse chronique.

إذا كان عملي لا يحتوي غير الجزء الثاني فقط، فسوف يكون من المسوّغ تماماً اتهامه بميل سلبي، بأنّه يمثل الاقتراح: الدين عدم، سخف، كمضمون أساسي له. لكني لا أقول بأي حال من الأحوال (الذي كان مهمة سهلة!): الإلـه عدم، والثالوث عدم، وكلمة الإلـه عدم، إلخ. أبيّن أنهم ليسوا فقط ذلك الذي تصنعه منهم أوهام اللاهوت، ـ ليس أسراراً غريبة، بل أسرار محليّة، أسرار الطبيعة البشرية؛ أبيّن أنّ الدين يعتبر ما هو ظاهري، سطحي في الطبيعة والإنسانية بوصفه الأساسيّ، ومن ثمّ يتصوّر جوهرها الحقيقي على أنه وجود خاص، أنّ الدين، نتيجة لذلك، في التعريفات التي يعطيها للإلـه، مثلاً، كلمة الله ـ على الأقل في تلك التعريفات التي ليست سلبية بمعنى الذي أُلمِح إليه آنفاً ـ إنما فقط يعرّف أو يجعل موضوعية الطبيعة الحقيقية لكلمة الإنسان. والعتب القائل إن كتابي ينص على أنّ الدين هو عبث، بطلان، وهم محض، سيكون له ما يبرره لو فقط، وفقاً له، كان ذلك الذي أحلُّ فيه الدين، الذي أثبت أنه غرضه ومادته الحقيقيان، الإنسان، ـ علم الإنسان، كان عبثاً، بطلاناً، وهماً محضاً. لكن بعيداً عن إعطاء فحوى تافهة أو حتى تابعة لعلم الإنسان ـ أهمية تُعزى له فقط طالما أنّ اللاهوت يقف فوقه ويعارضه، ـ ، أنا، على العكس من ذلك، في حين أختزل اللاهوت إلى علم إنسان، أرتقي بعلم الإنسان ضمن اللاهوت، بالقدر الكبير للغاية ذاته الذي كانت تخفض فيه المسيحيّة الإلـه إلى إنسان، في حين جعلت من الإنسان إلهاً؛ مع أنّه، وهذا صحيح، جُعِل هذا الإلـه البشري من خلال صيرورة لاحقة إلهاً

متعالياً، تخيليّاً، بعيداً عن الإنسان. من هنا فمن الواضح أنّي لا آخذ الكلمة أنثربولوجيا بالمعنى الذي اعتمدته الفلسفة الهيغليّة أو أية فلسفة أخرى، بل بمعنى أعلى وأكثر عمومية بما لا يُحد.

الدين هو حلم العقل البشري. لكن حتى في الأحلام فإنّنا لا نجد أنفسنا في الفراغ أو في السماء، بل على الأرض، في عالم الواقع؛ نحن فقط نرى الأشياء الحقيقية في الروعة الخلابة للمخيّلة والهوى، عوضاً عن ضوء النهار البسيط للواقع والضرورة. من هنا فأنا لا أفعل للدين شيئاً ـ والفلسفة التأملية واللاهوت أيضاً ـ أكثر من فتح عينيه، أو بالأحرى تحويل أنظاره من الداخلي باتجاه الخارجي، أي، أنا أغيّر الغرض كما هو في المخيّلة إلى الغرض كما هو في الواقع.

لكن بالتأكيد بالنسبة للعصر الحالي، الذي يفضّل الدلالة على الشيء المدلول عليه، النسخة على الأصل، الوهم على الواقع، المظهر على الجوهر، هذا التغيير، بقدر ما يلغي الوهم، فهو مَحْقٌ مطلق، أو على الأقل تدنيسٌ متهوّر؛ لأنّه في هذه الأيام وحده الوهم مقدّس، والحقيقة مدنسة. لا، بل تُضفى قدسية من أجل تعزيز وفق النِسَب بحيث تنقص الحقيقة ويُزاد الوهم، وهكذا بحيث تحتلّ الدرجة العليا من الوهم الدرجة العليا من القداسة. لقد اختفى الدين، وتمّ استبداله، حتى بين البروتستانت، بمظهر الدين ـ الكنيسة ـ من أجل أن يمكن «للإيمان» أن يُضفى على الأقل على الكثرة الجاهلة التي لا تعرف التمييز؛ من أجل أنّ الإيمان يبقى المسيحي، لأن الكنائس المسيحية تعتبر الآن كما فعلت قبل ألف سنة، والآن، كما في السابق، العلامات الخارجية للإيمان هي الموضة. ذلك الذي له لم يعد له أي وجود في الإيمان (إيمان العالم الحديث ليس غير

إيمان ظاهري، إيمان لا يصدّق ما يتوهم أنّه يصدّق، وهو فقط لا اعتقاد غير حاسم، رعديد) لا يزال متداولاً على أنه رأي: ذلك الذي لم يعد مقدساً في ذاته وفي الحقيقة لا يزال على الأقل يبدو مقدّساً. من هنا يأتي السخط الديني المصطنع للعصر الحالي، عصر الاستعراضات والوهم، فيما يخصّ تحليلي، خصوصاً للأسرار المقدّسة. لكن لا تسمحوا بأن يُطلب من مؤلّف والذي يقترح لنفسه كغرض له ليس محاباة معاصريه، بل فقط الحقيقة، الحقيقة التي أميط اللثام عنها، الحقيقة العارية، بأنّه ينبغي عليه أن يمتلك أو يختلق الاحترام تجاه مظهر فارغ، خاصّة باعتبار هذا الغرض الذي يشكّل أساس هذا المظهر هو في ذاته نقطة أوج الدين، أي، النقطة التي ينزلق فيها الديني إلى اللاديني. وهكذا فالكثير يبرّر تحليلي للأسرار، لا يقدّم أعذاراً له.

فيما يتعلّق بالسمة الحقيقيّة لتحليلي النظري للأسرار المقدّسة، خاصة على النحو الوارد في الفصل الختامي، أنا ألحظ فقط، أنني أوضّح فيها وفقاً لمثال واضح ومرئي المضمون الأساسي، المقولة الخاصّة بعملي؛ أنا فيها أدعو الحواس أنفسها لتشهد على حقيقة تحليلي وأفكاري، فيُثبت بالنظر oculos، باللمس tactum، بالذوق gustum، ما كنت علّمته بالفهم captum في الصفحات السابقة كافة. وكما أنّ مياه المعمودية، الخمر والخبز في العشاء الرباني، وفق ما أعني، تؤخذ في فحواها وأهميتها الطبيعيتين، تكون وتؤثّر على نحو أكثر بلا حدود في أهميتها ما فوق الطبيعيّة والوهمية؛ كذلك فإنّ غرض الدين بشكل عام، متصوّراً بالمعنى الوارد في هذا العمل، أي بالمعنى الأنثروبولوجي، هو أكثر إنتاجيّة وحقيقية بما لا حدّ له، نظريّاً وعمليّاً على حدّ سواء، مما حين يُقبَل بمعنى

اللاهوت. لأنه كما أن ذلك الذي يُضفى على الماء، الخبز، والخمر، هو فوق وأعلى كل هذه المواد الطبيعية ذاتها، هو شيء في المخيّلة ليس إلا، لكنه في الحقيقة، في الواقع، لا شيء؛ كذلك أيضاً فإنّ غرض الدين بشكل عام، الجوهر الإلهي، المتمايز عن جوهر الطبيعة والإنسانية، ـ وهو ما يعني القول، حين تكون خصائصه، كالفهم، الحب، إلخ، وتشير إلى شيء آخر غير هذه الصفات كما تنتمي للإنسان والطبيعة، ـ هو شيء فقط في المخيّلة، لكنه في الحقيقة والواقع لاشيء. لذلك ـ هذا هو المغزى من الحكاية ـ لا ينبغي لنا، كما هي الحال في اللاهوت والفلسفة التأملية، أن نجعل من الكائنات والأمور الحقيقية علامات وسائط نقل، رموزاً اعتباطيّة، أو محمولات لكينونة متعالية، مطلقة، أي، مجردة؛ بل يجب أن نقبلها ونفهمها في الفحوى التي لها في ذواتها، التي هي متطابقة مع خصائصها، مع تلك الظروف التي تجعل منها ما هي عليه: ـ هكذا نحصل فقط على مفتاح لنظرية وممارسة حقيقيتين. أنا، في الواقع، أضع مكان ماء المعمودية العقيم، الأثر الحقيقي للماء الحقيقي. كم هو «هزيل» كم هو تافه! نعم، حقاً، تافه جداً. لكن كذلك الزواج، في زمنه، كان حقيقة تافهة جداً، والذي أكّد عليه لوثر، على أرضيّة حسّه السليم الطبيعي، معارضاً ما يبدو أنّه الوهم المقدّس للعزوبة. لكن في حين أصوّر هكذا المياه كشيء حقيقي، فأنا في الوقت نفسه أقصد منها أنّها وسيلة ناقلة، صورة، مثال، رمز، للروح غير المقدّسة لعملي، تماماً مثلما أنّ مياه المعمودية ـ غرض تحليلي ـ هي في آن مياه حرفيّة ورمزيّة. والأمر ذاته مع الخبز والخمر. من هنا فقد توصّل الحقد إلى نتيجة مفادها أنّ الاستحمام، الأكل، الشرب هم خلاصة الخلاصات summa summarum، النتيجة الإيجابية لعملي. لن

أقدّم إجابة أخرى غير هذه: إذا كانت الديانة بمجملها محتواة في الأسرار المقدّسة، وليس ثمة نتيجة لذلك ممارسات دينيّة أخرى غير تلك التي تُنجز في المعمودية والعشاء الربّاني؛ سأسلّم إذن أنّ المغزى كله والنتيجة الإيجابية لعملي، هما الاستحمام، الأكل والشرب، لأن هذا العمل ليس سوى تحليل مخلص، صارم، تاريخي ـ فلسفي للدين ـ كشف الدين لنفسه، صحوة الدين للوعي الذاتي.

أقول تحليلاً تاريخياً فلسفيّاً، لتمييزه عن تحليل تاريخي مجرّد للمسيحية. فالناقد التاريخي ـ كما، على سبيل المثال، داومر Daumer أو غيلاني Ghillany ـ يبيّن أنّ العشاء الرباني هو شعيرة تنحدر على نحو مباشر من العبادة cultus القديمة حول القربان البشري؛ أنه ذات مرة، بدلاً من الخبز والخمر، كانت المناولة لحماً ودماً بشريين حقيقيين. أنا، بعكس ذلك، أعتبر غرض تحليلي واختزالي فقط الفحوى المسيحية للشعيرة، التي المنظور إليها مقدّس في المسيحية، ثم أتقدّم نحو الافتراض أنّه فقط تلك الفحوى التي تمتلكها عقيدة أو عرف في المسيحية (بطبيعة الحال في المسيحية القديمة، وليس في الحديثة)، سواء أكان يمكنها أن تقدّم نفسها في الأديان الأخرى أم لا، هي أيضاً الأصل الحقيقي لتلك العقيدة أو العرف بقدر ما هي مسيحية. ومرة أخرى أقول، إنّ الناقد التاريخي، كما، على سبيل المثال، لوتسلبيرغر Lutzelberger، يبيّن أن قصص معجزات المسيح تحلّ أنفسها في تناقضات وسخافات، أنّها فبركات من وقت متأخر، وأنّه نتيجة لذلك فالمسيح لم يكن صانع المعجزات، كما لم يكن، عموماً، كما هو ممثّل في الكتاب المقدّس. أنا، من ناحية أخرى، لا أستفسر عما كانه المسيح الحقيقي، الطبيعي أو ربما كانه في

تمايز عمّا جُعل منه أو صار إلى مذهب ما فوق طبيعي؛ على العكس من ذلك، فأنا أقبل بمسيح الدين، لكني أبيّن أن هذه الكينونة ما فوق البشريّة ليست غير نتاج وانعكاس لعقل بشري ما فوق طبيعي. أنا لا أسأل ما إذا كان هذا أو ذاك، أو أي معجزة يمكن أن تحدث أو لا؛ أنا أبيّن فقط ماهية المعجزة، وأبيّنها ليس أبريوريّاً، بل من خلال أمثلة عن المعجزات الواردة في الكتاب المقدّس كأحداث حقيقية؛ لكن بفعل ذلك، أجيب أو بالأحرى أتفادى السؤال المتعلّق بإمكانية أو حقيقة أو ضرورة المعجزة. وهكذا فالكثير يتعلّق بالتمايز بيني وبين النقاد التاريخيين الذين هاجموا المسيحية. بالنسبة لعلاقتي بشتراوس وبرونو باور، اللذين أذكر على الدوام صحبتي معهما، أشير هنا فقط إلى أنّ التمايز بين أعمالنا مبيّن بما يكفي عبر التمايز في أغراضها، والذي هو متضمّن حتى في صفحة الغلاف. يأخذ باور غرضاً لنقديته التاريخ الإنجيلي، أي، المسيحية الكتابيّة، أو على الأرجح لاهوت الكتاب المقدس؛ شتراوس، منظومة العقيدة المسيحية وحياة يسوع (والذي يمكن أيضاً أن يُدرج تحت عنوان العقيدة المسيحية)، أي، المسيحية العقائدية، أو على الأرجح اللاهوت العقائدي؛ أنا، المسيحية بشكل عام، أي، الدين المسيحي، وبالنتيجة فقط الفلسفة أو اللاهوت المسيحيّين. ومن هنا فأنا آخذ شواهدي بشكل خاص من أناس لم تكن المسيحيّة بالنسبة لهم مجرّد نظرية أو عقيدة، ليست مجرّد لاهوت، بل دين. إنّ موضوعي الرئيس هو المسيحية، هو الدين، باعتباره الغرض الآني، الطبيعة الآنية، للإنسان. إنّ سعة المعرفة والفلسفة ليسا بالنسبة لي غير الوسيلتين اللتين أسلّط بهما الضوء على الكنز المخفي في الإنسان.

لا بدّ أن أذكر أيضاً أن التداول الذي عرفه عملي بين عامة الجمهور لم يكن مرجواً ولا متوقعاً من قبلي. والحقيقة أني اتخذت دائماً كمعيار لطريقة التدريس والكتابة، ليس الفيلسوف التجريدي، الخاص، المهني، بل الإنسان الشامل، لأني اعتبرت الإنسان معيار الحقيقة، وليس هذا أو ذاك المؤسّس لمنظومة ما، ومن البداية وضعت التميّز الأرفع للفيلسوف في هذا، أنه يمتنع، كإنسان وككاتب على حدّ سواء، عن التباهي الفلسفي، أي، إنّه فيلسوف فقط في الواقع، وليس شكلانيّاً، إنّه فيلسوف هادئ، وليس فيلسوفاً عالي الصوت وأن لا يكون أيضاً فيلسوفاً يحبّ الشجار. من هنا، ففي كل أعمالي، إضافة إلى العمل الحالي، فقد جعلت من أقصى ما يمكن من الوضوح، البساطة، التحديد قانوناً لنفسي، بحيث يمكن أن يكون مفهوماً، على الأقل في معظم الأحوال، من كل إنسان مفكّر ومثقف. لكن على الرغم من هذا، لا يمكن لعملي أن يكون موضع تقدير ومفهوماً تماماً إلا من الباحث، أي، من الباحث الذي يحب الحقيقة، الذي هو قادر على تكوين حكم، الذي هو فوق المفاهيم والأحكام المسبقة للمبتَذَل المتعلّم وغير المتعلّم؛ لأنّه على الرغم من أنّه عمل مستقل بالكامل، فهو يمتلك مع ذلك أساسه المنطقي الضروري في التاريخ. غالباً جدّاً ما أشير إلى هذه الظاهرة التاريخيّة أو تلك دون أن أسميها صراحة، لأني أعتقد أنّ هذا غير ضروري؛ وإشارات كهذه يمكن أن تكون مفهومة من قبل الباحث وحده. وهكذا، على سبيل المثال، ففي الفصل الأول بالذات، حيث أقدّم العواقب الضرورية لرأي الشعور، ألمّح إلى ياكوبي وشلايرماخر؛ في الفصل الثاني أشير على نحو رئيس إلى الكانطية، المذهب الشكوكي، التأليه[1] Theism، المذهب المادّي، ومذهب وحدة الوجود؛ في الفصل

(1) الإيمان بإلـه أو بعدة آلهة. ـ مترجم!

المتعلّق «بوجهة النظر الأساسيّة للدين»، حيث أناقش التناقضات بين الآراء المتعلّقة بالطبيعة الدينية أو اللاهوتية والمادية أو الطبيعية ـ الفلسفيّة، أشير إلى الفلسفة في عصر الأرثوذكسيّة، خصوصاً إلى فلسفة ديكارت ولايبتنس، التي يعرض فيها هذا التناقض نفسه بطريقة مميزة خاصّة. من هنا، فالقارئ غير الملم بالحقائق والأفكار التاريخية المقدّمة في عملي، سوف يفشل في إدراك على ماذا تقوم حججي وأفكاري؛ ولا عجب إذا ما كانت مواقفي تظهر له غالباً على أنها بلا أساس، مهما بدت الأرضيّة التي تقف عليها راسخة. والحقيقة أن موضوع عملي هو مصلحة الإنسان الشاملة؛ ثمة ما هو أبعد من ذلك، فأفكاره الأساسية، وإن ليس بالشكل الذي يُعبّر به هنا، أو الذي أمكن فيه التعبير عنها في ظل الظروف الحالية، سوف تصبح يوماً ملكاً مشتركاً للبشرية: لأنه ما من شيء يناقضها في يومنا الحاضر غير الأوهام والأحكام المسبقة الفارغة، العاجزة المتناقضة مع الطبيعة الحقيقية للإنسان. لكن عند الأخذ بعين الاعتبار لهذا الموضوع في المقام الأول، كنت مضطراً للتعامل معه كمادة للعلم، للفلسفة؛ وتصحيح انحرافات الدين، اللاهوت، والتأمّل، وكنت مضطراً بطبيعة الحال إلى استخدام تعابيرها، بل أن أبدو أنّي أتأمّل، أو ـ وهو الأمر ذاته ـ أن أتحوّل أنا ذاتي إلى لاهوتي، في حين أقوم على الرغم من ذلك بتحليل التأمّل، أي، اختزال اللاهوت إلى علم إنسان. عملي، كما قلت من قبل، يحتوي، ويستخدم المبدأ العياني لفلسفة جديدة مناسبة ـ ليس للمدارس، بل ـ للإنسان. نعم، إنّه يحتوي على هذا المبدأ، لكن فقط عن طريق تطوير ذلك من صميم الدين بالذات؛ من هنا، يُقال إنه في تمرير فلسفة جديدة إنه ليس من الممكن، مثل السكولاستيّة الكاثوليكيّة القديمة والسكولاستيّة البروتستانتية الحديثة، الوقوع في إغواء إثبات اتفاقها مع الدين عبر اتفاقها

مع العقائد المسيحية؛ على العكس من ذلك، فكونها قد تمّ تطويرها من طبيعة الدين، فإنّ لها في ذاتها الجوهر الحقيقي للدين، ـ هي، في سمتها بالذات بوصفها فلسفة، دين أيضاً. لكن عملاً يأخذ بعين الاعتبار الأفكار في مرحلتها التكوينية ويشرحها ويثبتها في تسلسل صارم، هو، بالشكل بالذات الذي يفرضه هذا الغرض عليه، لا يتناسب مع القراءة الشعبية.

وأخيراً، كتكملة لهذا العمل بما يخص كثيراً من المواقف التي تبدو وكأنها غير مبرّرة، أود أن أشير إلى مقالاتي في الكتاب السنوي الألماني Deutsches Jahrbuch لشهري كانون ثاني وشباط 1842، إلى مقالاتي النقدية وCharakteristiken des modernen Afterchristenmus Afterchristenmus، في أعداد سابقة من الدورية نفسها، وإلى أعمالي السابقة، خاصة التالية: P. Bayle. Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie und Menschkeit، Ausbach، 1838، and Philosophie und Christenthum، Mannheim، 1839. لقد رسمت في هذه الأعمال، مع بعض اللمسات الحادة، الحل التاريخي للمسيحية، وأظهرت أن المسيحية اختفت في الواقع منذ زمن طويل، ليس فقط من العقل بل أيضاً من حياة البشرية، أنها ليست أكثر من هلوسة، تتناقض بشكل صارخ مع شركات التأمين على الحياة الخاصّة بنا، سككنا الحديدية وعرباتنا البخاريّة، صورتنا ومعارضنا النحتيّة، مدارسنا العسكريّة والصناعية، مسارحنا ومتاحفنا العلمية.

لودفيغ فيورباخ

بروكبرغ Bruckberg، 14 **فبراير** 1843.

شذرات تتعلّق بخصائص تطوّري الفلسفي[1]

(1) مجرّد شذرات! هذا لا يعني شيئاً ككل، لا شيء في نموذج مكتمل. لماذا؟ يرجع ذلك جزئياً لأنه لا وقت عندي لماضيّ ولا أهتم به وجزئياً لأن الوثائق والملاحظات ذات الصلة هي إما مفقودة أو انتقلت لأيدٍ أخرى. وهكذا، على سبيل المثال، فالمقتطفات الباقية هي مجرّد بقايا لأكثر الفترات لامبالاة في حياتي، أي، من حقبة الغمنازيوم التي انتهت عام 1822. من هنا يمكننا القول إن لحظات أكثر تأثيراً غير موجودة في مجموعة الشذرات هذه؛ غير ذلك يُشار إليه بنبرة ضعيفة. لودفيغ فويرباخ.

1822

أنسباخ

إنّ من يتخلى عن الرغبة في الأشياء الدنيوية ويركّز ذهنه على ما هو غير بشري، إنما هو ثابت المراسي على نحو حازم فلا يمكن لنوّ أو عاصفة رعدية أن تهزه على أقل تقدير. (أوبيتس).

* * *

يجب أن تحاول إخفاء الفضائل الخاصة بك بدلاً من الأخطاء الخاصة بك. (القديس برنار).

* * *

حين يُثنى عليك، لا تدع هذا يجعلك مغروراً. تذكر أنه في الإثناء عليك فأنت تثني عليه هو [الله] الذي يعمل من خلالك. حين تقوم بمأثرة حسنة، لا تقم بها لأجل مجدك الخاص بل لأجل مجده [الله] هو الذي تدين له بقوة فعل الخير. ما لديك هو فقط القدرة على الإثم؛ وكلّ ما تفعل من خير يأتي من الله. (القديس أغسطينوس).

* * *

1824

هايدلبرغ

والدي العزيز،

أمنيتي لهذا الفصح هي أن أكون قادراً على الانتقال إلى جامعة برلين التي أعتقد أنها المكان الأنسب لتعليمي اللاهوتي والعلم اللاحق. يجب أن تتذكر بالتأكيد من رسائلي السابقة أنّ داوب هو الرجل الوحيد هنا الذي يروق لي تماماً. ومع ذلك، فقد أخذت بالفعل سميناراته الرئيسة. في الفصل الماضي استمعت لمحاضرته الرائعة حول أصل الشر، إضافة إلى دورة في الأخلاق اللاهوتية. في هذا الفصل استمعت لمحاضراته حول العقائد، التي هي مركز كينونته الروحية ككل بالذات، جوهر عقله، إن صحّ القول. ماذا تبقى الآن لي أن أفعله في هذا المكان بعد أن فقدت داوب، الذي كان النقطة البؤرية الوحيدة في حياتي هنا؟ لأن باولوس، وكنت قد كتبت لكم للتو، لا يطاق في تفسيره وليس أقل من ذلك في تاريخه الكنسي. وحتى في سياق مثل هذا، فهو لا يستطيع تمالك نفسه في تقديم حكمته الخاصّة وآرائه الذاتية، ويستمد أفكاره المجيدة من دوافعه النفسية الشائنة. وحين أذهب إلى محاضرة عن تاريخ الكنيسة، أودّ عندئذٍ أن أستمع إلى تاريخ الكنيسة بدل آراء وفرضيات من هذا الرجل أو ذاك الرجل الذي صادف أنه يتحدّث في الأمر. على المرء فقط تقديم الحقائق ـ سواء أكانت أفعالاً أم أفكاراً ـ بموضوعية كما تنتج من منطقها الخاص وكما تقرّر إحداهما الأخرى بالضرورة وبغض النظر عما إذا كانت تعد بالحياة أو بالموت، من أجل أن نرى كيف يفسّر التاريخ نفسه من خلال

نفسه ويعرض ما هو صحيح وما هو غير صحيح. لا يحتاج الأمر إلى أي التعليق. ومن أجل إدراك عظمة كاتدرائية كولونيا ورفعتها، لا يحتاج المرء بالفعل إلى مساعدة من مستشار معماري حديث.

إلى جانب ذلك، فالفيلسوف الوحيد الذي لدينا هنا هو ايرهارد، لكنه فيلسوف بالاسم فقط، وليس في الواقع. إن لديه، في الواقع، في كثير من الأحيان أفكاراً جيدة وجميلة، لكنها، بائسة في صحبته مثل الأيتام، تكشّر إحداهما في وجه الأخرى مثل الكلاب والقطط بدلاً من الاحتراق معاً في لهب واحد من الحب وأن يفقدوا ذواتهم في فكرة واحدة أساسية.

من هنا كم سيكون مفيداً بالنسبة لي ـ بعدما امتصاص الأفضل من داوب، امتصاص ليس فقط من خلال الآذان بل أيضاً من خلال العقل والنفس ـ مواصلة مسيرتي في برلين حيث على العكس من هنا، تقف هناك ليس شجرة معرفة واحدة فقط يُلتقط منها ثمار المعرفة والعلم بل حديقة كاملة مليئة بالأشجار المتفتحة والمثمرة؛ حيث كل علم، بل تقريباً كل جزء منفرد من العلم، يُقدّم من رجال مشهورين ومتميزين؛ حيث يمكنني سماع الكلمة الحيّة للروح ليس فقط ex cathedra [بكامل سلطة المكتب] بل أيضاً من منبر شلايرماخر المعروف على أنه أعظم واعظ ديني في عصرنا. أين يمكنني دراسة التفسير وتاريخ الكنيسة أفضل من مكان يعلّم فيه العظيم شلايرماخر الأوّل ويعلّم فيه المعروف جيداً والمحترم نيأندر Neander، الثاني؟ مثل هذه السيمنارات لها ضرورة قصوى للاهوتيين، ولديّ توق لها منذ فترة طويلة. الفلسفة في برلين هي حقاً في أيدٍ مختلفة تماماً عما هي الحال عليه هنا. وبصرف النظر عن حقيقة أنني أرغب بكل إخلاص في أن البدء بدقة وإحكام بدراسة الفلسفة، صار إجبارياً أيضاً من قبل حكومة بافاريا

حضور السيمنارات الفلسفية، وإذا كان لهذا أن يحصل، من المؤكد أنه من الأفضل حضور سيمنارات فلسفية حقيقية وليس فقط ما يسمى بالسيمنارات الفلسفية بحيث لا يضيع المرء وقته بكلمة فارغة.

* * *

برلين

والدي العزيز،

منذ أربعة أسابيع فقط بدأت دوراتي الدراسيّة، لكنها كانت بالفعل مفيدة إلى ما لانهاية. فما كان لا يزال غامضاً وغير مفهوم حين كنت أدرس على يدي داوب، فهمته الآن بشكل واضح واستوعبت ضرورته من خلال العدد القليل من محاضرات هيغل التي واظبت على حضورها حتى الآن؛ فما اشتعل في داخلي مثل صوفان فحسب، أراه الآن يتفجّر في لهيب منير. ولا أعتقد للحظة أنني أخدع نفسي. ومن الطبيعي في الواقع تماماً أن يستلهم شخص وحيه من دافع للمعرفة، ويصل إلى هيغل بعد أن تدرّب على التفكير على يد رجل مثل داوب، حيث يختبر التأثير القوي لثراء وعمق أفكاره. أيضاً، هيغل ليس غير واضح للغاية في محاضراته كما هو في كتاباته؛ فهو بالأحرى واضح وسهل الفهم، لأنه يأخذ بحسبانه قدرة طلابه على الفهم. ولكن الشيء الرائع فيه هو أنه يتمسّك بصلب الموضوع حتى عندما لا يكون يعمل على تطوير مفهوم لشيء فلسفي بدقة، بل يتناول وجهات نظر عادية ليس إلا.

* * *

1825

أخي العزيز،

هناك كثير مما أود أن أكتب إليك عنه، لكن هناك قليل من الوقت والميل للقيام بذلك. فقط إلى هذا الحد: لقد غيرت من اللاهوت إلى الفلسفة. فلا خلاص دون فلسفة! ولا يمكن للإنسان أن يرضي الآخرين إلا إذا أمكنه أن يرضي ذاته، ولا يمكنه تحقيق شيء إلا إذا كانت لديه الثقة لتحقيق ذلك. لكن توقي للفلسفة يضمن أهليتي لذلك. فمنذ إقامتي في برلين حققت تقدماً لا حدّ له أعظم من أي وقت مضى. ما من مكان آخر يسير فيه الإنسان في الفكر على نحو أسرع! وما أن يتحرّر الفكر من حدوده، حتى يكون مثل التيار الذي يحملنا بعيداً دون مقاومة أسرع من أي وقت مضى. أن تريد مني العودة إلى اللاهوت الآن فسوف يكون مثل إجبار روح خالدة على العودة إلى ميتها وقشرة بيض مهجورة أو مثل تحويل فراشة إلى شرنقة.

* * *

1826

لقد مررت بكل هيغل. وباستثناء علم الجمال فقد استمعت لكل محاضراته، بل استمعت لتلك التي عن المنطق مرتين. لكن منطق هيغل، إذا جاز لنا القول، هو مجموعة قوانين corpus iuris، مجموعة بحوث الفلسفة؛ pandects إنه يحتوي كلّ الفلسفة وفقا لمبادئها الفكرية ـ القديمة

والحديثة على حد سواء. إلى جانب ذلك، إنه عرض لمنهجه. لكن، بطبيعة الحال، فإنّ أهم شيء للوصول إلى الإتقان ليس فقط محتويات الفلسفة بل أيضاً منهجها.

* * *

1828 . 1827

شكوك

كيف يتعلّق الفكر بالكينونة، والمنطق بالطبيعة؟ هل الانتقال من المنطق إلى الطبيعة شرعي؟ أين تكمن الضرورة أو الأرضية لهذا الانتقال؟ على الرغم من أننا نرى في المنطق تحديدات، مثل الكينونة، اللاشيء، المتناهي، اللامتناهي، الماهية، والمظهر، يتداخل واحدها في الآخر ويحلّ واحدها محلّ الآخر؛ فهي بحد ذواتها تحديدات مجرّدة، أحادية الجانب، وسلبيّة. لكن كيف يمكن للفكرة، ضمن قدرتها الاستيعابية باعتبارها الكليّة التي تشتمل على كل هذه التحديدات، أن توضع في الفئة ذاتها مع تحديداتها المتناهية؟ تكمن ضرورة التدرج المنطقي في سلبية التحديدات المنطقية ذاتها. لكن ما الذي يشكل ما هو سلبي في الفكرة المطلقة والكاملة؟ هل ذلك موجود فقط في عنصر الفكر؟ لكن من أين تستمد المعرفة بأن ثمة عنصراً آخر موجودٌ أيضاً؟ من المنطق؟ لا على الإطلاق، لأنه خارج ذاته، لا يعرف المنطق إلا عن ذاته فقط وعن الفكر فقط. وبعبارة أخرى، ما هو بخلاف المنطق مشتق ليس من منطق؛ أي، منطقياً، لكن بطريقة غير منطقية. ذلك يعني أن المنطق يتداخل مع الطبيعة

فقط لأن الذات المفكّرة تجد ـ خارج المنطق ـ الطبيعة أو شيئاً قائماً آنيّاً، وتُجبر على الاعتراف به بسبب تقديميته الآنية، أي، الطبيعية. ولو أن الطبيعة لم تكن موجودة، فالمنطق، هذه العذراء غير المدنسة، لن يكون قادراً أبداً على إنتاجها من ذاته.

* * *

كيف ترتبط الفلسفة بالدين؟ هيغل بشكل خاص حريص على جعل الفلسفة تتفق مع الدين، خاصة مع تعاليم الدين المسيحي. وفي الوقت نفسه، فإنه يتصوّر الدين فقط كمرحلة في تطور الروح. مع ذلك، فالأديان الموجودة تحتوي على أمور لا تعد ولا تحصى والتي هي مثيرة للاشمئزاز ومجافية للحقيقة؛ لكن، هل ينبغي عندئذٍ عدم تصوّر الدين بطريقة أكثر عمومية والبحث عن اتفاقه مع الفلسفة في الإقرار والتبرير فقط لبعض تعاليمه؟ ألا يوجد شكل آخر من أشكال الاتفاق؟

* * *

بأية طريقة تربط فلسفة هيغل الحاضر بالمستقبل؟ أليس عالم الماضي يكون في شكل عالم الفكر؟ أليس هو أكثر من تذكّر البشرية لما كان لكنه ليس أكثر من ذلك؟

* * *

1828

«UNIVERSALI، INFINTA DE RATIONE UNA»

ما هو مشترك بين جميع البشر هو أنهم يفكّرون. فالتفكير ليس فقط ما يمتلكه بعضهم لكن آخرين يفتقرون له؛ إنه ينتمي إلى جوهر الإنسان. لذلك، فهو أمر مشترك وعام بين الجميع. يشكل العقل بشريّة الإنسان؛ إنه نوعهم بقدر ما هم كينونات مفكّرة. لكن ما الذي تكون عليه طبيعة العلاقة هنا بين النوع والفرد، الماهيّة والوجود، العقل والذات المفكّرة؟ هل هذه العلاقة من النوع ذاته كذلك الذي بين العام والفردي، كما على سبيل المثال، العلاقة بين أنف بحد ذاته وأنوف معينة؟ كل أنف فردي وخاص؛ لكن ماهية الأنف ليست مسألة خصوصية؛ الأمر لا يكمن في حقيقة أنه هي قصير أو طويل، مدبب أو أخنس؛ باختصار، ليس في حقيقة أنه هذا الأنف معين بل فقط في حقيقة أنه أنف.

بصرف النظر عن نوعيته وتفرده الخاصين، فهذا الأنف المعين لا يختلف عن الآخر؛ الماهية متطابقة ذاتياً عند الجميع. لكن لا يوجد شيء مثل الـأنف ـ إنه فكرة مجردة. هناك أنوف مختلفة فقط؛ الكينونة المتطابقة ذاتياً هنا مجرد فكرة، تفكير. السؤال الآن هو ما إذا كان كل إنسان لديه أيضاً عقل فردي وخاص تماماً كما يمتلك أنفاً فردياً وخاصاً؟ هل العقل، أيضاً، فكرة مجردة؟ لا! بقدر ما أنا أفكّر، أي، بقدر ما أنا ذات مفكّرة، فالشامل بوصفه شاملاً والعقل بوصفه عقلاً يكونان على نحو مباشر حاضرين وفاعلين فيَّ. ومن الضروري أن تكون الماهية والوجود واحداً لا ينفصم هنا، بحيث أكون أنا، بوصفي الواحد الذي يفكّر، لا أقيم علاقة في فعل التفكير بين ذاتي كفرد

والعقل بوصفه ماهيتي بطريقة أربط فيها، كفرد شعوري، نفسي بالنوع. في الفكرة، أنا أكون ماهية صرفة؛ في الفكرة، الفارق بين الشمولية والخصوصية ملغى. وبما أنه موجود ضمن الفرد، فالعقل في الوقت ذاته موجود في ذاته. ولو لم يكن الأمر كذلك، فإنه لن يعود بعد ذلك عقلاً وكان سيندرج ضمن فئة الكينونة الحسيّة. وليس ممكن تجريد مفهوم عام من عقل كان يمكن تحديده كنوع. فالعقل غير قابل للفصل عن ذاته؛ إنه هو نوعه الخاص؛ إنه هوية ـ ذاتية محضة؛ فماهيته هي وجوده، ووجوده هو ماهيته. وما يقوله أفلوطين عن النفس ـ «لا يمكن التمايز بين النفس بحد ذاتها وماهية النفس، لأنّ النفس شكل صرف» ـ أو ما يقوله اللاهوتيون عن الله يصح على العقل. ماهية العقل ليست حسيّة، لأن العقل لا يتواجد في صيغة حسيّة، لكن بالأحرى في ذاته؛ أي، في صيغة جوهرية وشمولية ما فوق ـ حسية. يوجد العقل فقط في تماثل مع ذاته، وعلاقته بوجوده هي علاقته بذاته. في الفكر، بوصفه الفعل الذي يدرك فيه العقل ذاته، أو كعقل يفكّر، لا أكون هذا الفرد المعيّن أو ذاك بل بالأحرى لا أحد على الإطلاق؛ أنا لست إنساناً بعينه بل إنسان بحد ذاته، أي، لست منفصلاً، مختلفاً ومنفصلاً عن الآخرين ـ لأني أستطيع أن أكون كذلك فقط ككينونة حسيّة ـ لكني واحد مع الجميع، أي، كل الناس، تحديداً لأن العقل بوصفه وحدته unity الخاصة أو بوصفه هوية مطلقة إنما يشكّل وحدة الجميع، لأن وجوده، مثل ماهيته، وحدة. إن الإظهار المحسوس للوحدة اللامتناهية ولشمولية العقل هو اللغة. فاللغة لا تجعل الفكر شاملاً؛ إنها فقط تُظهر أو تدرك ما يكونه الفكر في ذاته؛ أي، ليس فكري بل فكر الجميع، على الأقل كاحتمالية.

* * *

1832 . 1829

من محاضرات عن «المنطق والميتافيزيقيا» في إيرلنغن

أيها السادة، سوف أتحدث إليكم عن المنطق، لكن ليس بالطريقة التي يُعلّم بها عادة، على الرغم من أنه بغاية الكمالية، سوف أعرّفكم من منطلق تاريخي بهذا أيضاً. وسوف أقدّم نظرية فكر كنظرية معرفة أو كميتافيزيقا. بعبارة أخرى، سوف أتحدّث عن المنطق كما فهمه وعرضه هيغل، وإن ليس بكلماته بل فقط بروحه؛ أي، ليس كفقيه لغوي بل كفيلسوف. لكني في الوقت نفسه سوف أتناول المنطق ليس مثل هيغل، أي، ليس بمعنى الفلسفة المطلقة، العليا، والنهائية بل فقط بمعنى أورغانون organon الفلسفة. ومع ذلك، فأورغانون الفلسفة يجب أن يكون هو ذاته فلسفة أو يلد فلسفة، وأورغانون المعرفة يجب أن يكون هو ذاته معرفة أو يلد معرفة. فالمنطق، بمعنى الميتافيزيقيا، هو نتيجة ضرورية لتاريخ الفلسفة حتى الآن. لذلك، فالمدخل الأكثر كفاءة للمنطق هو عرض لتاريخ الفلسفة.

* * *

1830

«أفكار حول الموت والخلود»

ما يهمنا الآن، قبل كل شيء، هو إلغاء الانقسام الثنائي القديم بين الهنا والماوراء، وهكذا بحيث يمكن للجنس البشري أن يركّز على

الدنيا والحاضر بكلّ قلبه ونفسه؛ لأنه وحده هذا التركيز غير المنقسم على العالم الحقيقي سوف ينتج مرة أخرى حياة جديدة، رجالاً عظماء، ومشاعر ومآثر عظيمة. وبدلاً من افتراض أفراد خالدين، فإن عمل «الدين الجديد» هو افتراض أناس والذين هم أصحاء عقلياً وجسدياً؛ فالصحة لديها قيمة عندهم أكثر من الخلود.

فقط للأكثر رداءة يكون العالم رديئاً، وفقط لأولئك الذين هم فارغون يكون فارغاً. فالقلب، أو على الأقل القلب الصحي، يجد تحقيقاً كاملاً هنا. «فديانة جديدة»، إذا كانت ستجعل من جديد مستقبلاً أو ماوراء هدفاً للإنسان، ستكون مخطئة تماماً كالمسيحية. لا يستطيع الدين الجديد أن يكون دين الفكر والفعل الذي يعيش في الحاضر الأبدي؛ يمكنه فقط أن يكون دين الشعور والخيال، لأنه وحده الخيال هو لسان حال المستقبل. لا يمكنه أن يكون خطوة إلى الأمام، بل فقط خطوة إلى الوراء، لأن البروتستانتية، وفقت بطريقتها الخاصة، الدين مع العالم الحقيقي.

* * *

حِمْل تاريخ العالم صغير؛ فتماماً كما أنّ المرء لا يمكنه الدخول فيه إن لم يكن في الوقت المحدد، كذلك لا يستطيع المرء أن يجد لنفسه مكاناً فيه ما لم يرم الأدوات التي تنتمي إلى سكان البيت التاريخيين القدامى ويحتفظ فقط بذلك الذي هو الأكثر ضرورة وجوهرية. بالنسبة لأولئك الذين (ساحبين معهم أدواتهم) هاجروا مع بياس من بيرينه، لا بدّ أن بياس ظهر حتماً «تجريدياً وسلبياً» للغاية. ومع ذلك، لا توجد وسيلة أخرى للفلسفة كي تهاجر من المسيحية غير وسيلة بياس في الخروج من بيرينه.

ومن لا يتفق مع هذا ـ أي، الذي يرغب في التخلي عن المسيحية الإيجابية لكنه في الوقت نفسه يحافظ على سلامة أفكار «الماوراء» المسيحية «حتى وإن مع بعض التعديلات ـ فالأفضل أن يُنصح بالبقاء تماماً في المسيحية.

* * *

1834

«أمثال فكاهية وفلسفية»

يداً بيد مع أعمالي العلمية التجريدية. شريطة أن تسمح الروح. لا بد أن تظهر هناك في الوقت نفسه كتابات والتي ستطبع في ذهن الجنس البشري أثر حب الفلسفة وأنه. مولودون كما هم من الحياة. ينبغي أن يكون لهم تأثير على الحياة. ما أضعه في ذهني في هذا الصدد هو نوع غريب. محاولة غير ناجحة جزئياً مقدّمة حتى كتابة هذه السطور.

* * *

1834-1836

يوميات

الدين هو الحب الأول، حب الشباب ـ الحب التي يعتقد أن موضوعه سوف يُدنّس بالمعرفة. الفلسفة، من ناحية أخرى، هي الحب الزوجي، حب الإنسان الذي يمتلك موضوعه ويتمتع به، لكنه بذلك، بطبيعة الحال، يدمّر كل السحر والأوهام التي ترتبط بالغموض الذي يروج له الحب الأول.

* * *

أن تعتقد بالمسيح يعني أن لا تتلهى عن الاعتقاد بالإنسان وخيره الأساسي على الرغم من أخطاء إنسان واحد معين والتجارب الأليمة التي نمرّ بها مع أفراد بشريين مفردين. المسيح، كفرد بشري، كان إنساناً بحد ذاته. فالاعتقاد بالمسيح هو الاعتقاد بالإنسان.

* * *

توجد أخطاء الإنسان من أجل أن يدرك ويطوّر من ناحيته فضائله بالتعارض والتناقض معها.

* * *

أخطاء البشر ليست سوى مشاريع فضيلة تقطعت بها السبل؛ إنها فقط تأنيب ضمير الفضيلة التي تخلق من مطالب قاسية جداً.

* * *

سرّ الفضيلة هو العادة.

* * *

أنت تلومني على أخطائي؟ أنت المتذمر البائس! إذا أخذت أخطائي، سوف تأخذ أيضاً فضائلي.

* * *

أخطاء البشر هي فقط فضائلهم متخفية. فخلف قناع هذا الخطأ المحدّد، هناك فضيلة.

* * *

العبارة المعروفة. «الأفضل هو عدو للخير» ـ تصح بشكل خاص على نظريات كمالنا الدينية والأخلاقية. فمن المفترض أن نصبح أكثر كمالاً، لكن هذا يعني في الحقيقة أن نصبح أكثر لاكمالية أبداً. فلاكمالية الإنسان تنتمي بالضرورة إلى كماله. وما تعتبره أنت نقصاً يكون كمالاً، إذا ما تمت رؤيته من منظور الطبيعة. في الفضيلة، إنه الإنسان الذي يعبّر عن نفسه؛ وفي الخطأ، إنها الطبيعة.

* * *

الخطأ هو رد فعل الطبيعة على حكم شديد من الأخلاق.

* * *

غالبا ما تكون أخطاء البشر أفضل من فضائلهم.

* * *

اسمحوا لي أن أقول لكم هذا: كان أكبر خطأ في حياتك هو أنك لم تفعل أي شيء خاطئ، هو أنك لم ترتكب خطيئة.

* * *

هنالك بعض الطبائع التي وحده «الإثم» يمكنه أن يفديها ويحرّرها.

* * *

الذنب والإثم هما ببساطة جزء لا يتجزأ من الإنسان؛ إنهما متشابكان مع مفهوم الحياة بحيث إن أية كينونات نتصورها مستقلّة عنهما هي

كينونات من مخيلتنا ليس إلا. وإن لم يكن ذلك في الكتاب المقدس، فشجرة الحياة هي في الواقع شجرة معرفة الخير والشر.

* * *

لا تحزنكم ذنوبكم! الأخطاء هي فضائل غير سعيدة. فضائل تنقصها فقط الفرصة لإظهار أنفسها على هذا النحو.

* * *

تحدّث كثيراً كما تشاء عن غرور الإنسان؛ مع ذلك، فالطبيعة البشرية تُظهر أيضاً ظواهر والتي هي أكثر نبلاً وتتعارض مع هذا. على سبيل المثال، حقيقة أننا ننظر إلى الشخص الآخر على أنه أفضل منا وأكثر كمالاً، على الأقل في اللحظات عندما نرى صفاته الجيدة في ضوء تام. وفي مثل هذه الحالات فإننا نتأثر ونُصدم بحيث نبدو لأنفسنا لاشيء. ويبدو لنا كما لو أن الشخص الآخر التهم كل ما هو جيد دون أن يترك لنا أي شيء عدا الشعور بقصورنا.

* * *

من اللاشيء نحن قضاة لا يمكن الاعتماد عليهم أكثر من اعتمادنا على أخطائنا الخاصة. ومن هنا يمكننا أن نحرّر أنفسنا من عتاب الضمير، الذي ينجم عن الأخطاء التي ارتكبناها، فقط من خلال الاعتراف بها لأصدقائنا. فنحن نصنع جبلاً من ذلك الذي هو بالنسبة لهم مجرّد رابية.

* * *

يوجد العقل في الحياة على شكل إنسان حقيقي؛ «فالأنت» هي عقل «الأنا». والحقيقة تتحدّث إلينا من الشخص الآخر وليس من ذاتنا الخاصة، التي هي مسجونة في ذاتها. فحب الشخص الآخر يخبرك ما أنت عليه؛ وحدها عينا العاشق ويداه هي الكينونة الحقيقية للمعشوق وقد تم الكشف عنها. أن تعرف الإنسان يعني أن تحبه.

* * *

في حين إن الحب عند الفلاسفة القدماء كان طفلاً غير شرعي مولوداً من محظية الطبيعة فعند الفلاسفة الحديثين هو الابنة الشرعية لفلسفتهم. فقد قُبِلت المرأة في مجتمع الروح؛ إنها الخلاصة الوافية الحية للفلسفة الحديثة.

* * *

هل قلتَ نبذاً لواجب مطلوب؟ كم أنت غبي! الواجب يأمر بالمتعة. يجب أن نعطي أنفسنا للبهجة. النبذ هو فقط استثناء محزن لقاعدة يحدث فقط عندما تمليه الضرورة. في مثل هذه الحالة، بطبيعة الحال، من الجيد والحكمة صنع فضيلة من الضرورة.

* * *

اتبع بجرأة غرائزك وميولك واتبعها كلها! فإنك لن تقع ضحية لأي منها!

* * *

ما من كينونة حية مقدّر لها السعادة؛ لكن الجميع مقدّر لهم العيش تحديداً لأنهم يحيون. مع ذلك، فالحب هو حياة الحياة.

* * *

أنت تسأل ما إذا كنت سعيداً معك؟ أنا لست أعلم؛ كل ما أعرفه الآن هو أنني غير سعيد دونك. لكن كم هو أحمق أن تسمح لشرّ حاضر ملموس بأن يوجد رعباً مما هو مجرّد شرٌّ محتمل وغير مؤكد!

* * *

ما كنت قد بدأت ذات مرة يجب عليك أيضاً أن تستكمله، لا يهم ما إذا كان اكتماله يقودك إلى السعادة أو إلى التعاسة، إلى الجنة أو إلى الجحيم. السعادة بذخ، لكن الإكمال هو الضرورة.

* * *

امنع شجرة من التعبير عن نفسها في الأوراق، الزهور، والفواكه وسوف تذوي. امنع الحب من التعبير عن ذاته، وسوف يُخنق بحيويته الخاصة.

* * *

يمكنك أن تعتقد دون الحاجة إلى إثبات اعتقادك بالعمل، لأن الاعتقاد شيء تمتلكه فقط لذاتك. لكنه لا يمكن لك أن تحب دون الاعتراف بحبك، التعبير عنه، وممارسته، لأن الحب شيء لا تمتلكه لنفسك بل للآخر.

* * *

استمر في نفي ما تنفي كمسألة شكل pro forma أو بدافع الاعتبار للآخرين، وفي النهاية سوف تنفي في الواقع وأمام نفسك ما نفيته ظاهرياً فقط وفقط أمام الآخرين في البداية.

* * *

الإنسان لاشيء دون موضوع. ومن الأفضل أن تتبنى مع الحب حتى الموضوع الأكثر خمولاً وعدم لياقة على أن يغلق المرء على نفسه بحالة ينعدم فيها الحب في ذات المرء الخاصة. مع ذلك، وحده موضوع الحب الحقيقي هو أول من يطوّر ويظهر الجوهر الحقيقي للإنسان.

* * *

اعتقد، وبالفعل عليك ذلك، لكن اعتقد عندئذٍ أن الحب الحقيقي موجود أيضاً بين البشر، أن قلب الإنسان، أيضاً، قادر على حب لانهائي ومسامح للجميع، وأن الحب الإنساني، أيضاً، يمكنه أن يمتلك سمات الحب الإلهي.

* * *

هنالك شرّ واحد فقط ـ الأنانية؛ هنالك خير واحد فقط ـ الحب.

* * *

الحب، لكن الحقيقي! وكل الفضائل الأخرى ستأتي إليك تلقائياً.

* * *

ما هو الحب؟ وحدة الفكر والكينونة. الكينونة هي المرأة، الفكر هو الرجل.

* * *

من الذي سيكون غير إنساني بحيث لا يشعر بالحاجة إلى أن يرى مرّة أخرى المحبوبين الذين لقوا حتفهم؟ لكن هل الأمر دليل على حقيقة العالم الآخر؟ أليس بالأحرى التعبير عن الحب هو الذي يُحقّق ويُشبع هنا؟ من هنا نقول، أليس الأمر دليلاً غير مباشر على حقيقة أن كل ما يهمنا يُعطى لنا هنا؟

* * *

أن تقول أنا أحبك إلى الأبد فهو يعني أن حبي لك ينتهي فقط مع نهاية وعيي.

* * *

الأبدي هو الذي نهايته هي نهايتي.

* * *

وحده الحب يمكنه أن يحل لغز الخلود بالنسبة لك.

* * *

الوظيفة المطمئنة لفكرة الخلود هي دليل صغير على حقيقتها مثلما أنّ آلام الفكرة المناقضة هي دليل صغير على زيفها. علاوة على ذلك، فإن فكرة محدوديتنا تكون مؤلمة فقط طالما لم نعتد ونأتلف معها.

* * *

أليس ضعفاً رهيباً من جانبنا أن نكون متأثرين بأعظم ألم حين يؤخذ منّا أولئك الذين نحب؟ على الإطلاق! الضعف هو، بالأحرى، أن نرفض قبول آلام الحب وآلام الحياة. وذلك هو السبب الذي يفسّر لماذا لا أشعر بالجزع في أن أتحملكم، أيها المعذّبون بالحب والرغبة العارمة، وأعتقد اعتقاداً راسخاً أني أنا أساساً فيلسوف؛ لأن الفيلسوف يجب أن لا يعرف فحسب، بل يجب أيضاً وقبل كل شيء أن يختبر الأشياء.

* * *

الاعتقاد بالخلود هو، في حالة المرأة، اعتقاد مؤنث، لكن في حالة الرجل، هو اعتقاد نسوي.

لفهم كل شخص بطريقة تتماشى مع طبيعته، ومن ثم، لتعليمه الفلسفة بطريقة مناسبة له كشخص بعينه ـ هذا هو المنهج الذي أتبعه في كل من حياتي وكتابتي. فالفيلسوف الحقيقي طبيب، لكن المرء لا يسمح لمرضاه بأن يعرفوا أنه طبيب بحيث إنه يتعامل معهم بحسب طبيعتهم، أي، يشفيهم من خلال أنفسهم.

* * *

إن من يوصل إنساناً إلى الاستنارة حتى في الأمور التي هي الأقرب له، إنما يوقد فيه نوراً عاماً؛ لأنه من صفات الضوء على وجه التحديد أيضاً إنارة الأشياء البعيدة.

* * *

تتكوّن الطريقة الحقيقية والبشرية للتعليم، على الأقل في المسائل

الحساسة، من التلفظ بالمقدمات المنطقية فحسب؛ وينبغي أن تُترك الاستنتاجات إلى فهم القارئ أو المستمع.

* * *

كيف يرتبط الفكر بالمعرفة؟ الفكر هو الفرضية والمعرفة هي الخاتمة؛ الفكر هو الأرضية، والمعرفة هي النتيجة.

* * *

من الأفضل أن نتوقع من المرء القليل جداً على أن نتوقع منه الكثير جداً.

* * *

الأذواق ليست محط جدل de gustibus non est disputandum. تتكوّن سعادة أحد الأشخاص من الظهور بأكثر مما هو عليه؛ وسعادة آخر في كونه أكثر مما هو يظهر عليه.

على المرء أن لا يجعل على نحو مباشر من المستقبل موضوع فكره واهتمامه. فعلى التمتع العقلاني بالحاضر أن يكون الاهتمام العقلاني الوحيد بالمستقبل.

* * *

أكبر خطأ يرتكبه الآباء هو أنهم يستبقون عن طريق عقلهم التطور الطبيعي لأولادهم، إنهم يرغبون أن يبنوا أبريورياً حياة أولادهم.

* * *

لا تتخذ قراراً قبل أن ينضج الوقت لأن تعقد العزم على ذلك. إن القرارات في الوقت الخطأ هي نتاج لطبيعة متقلبة، والتي بسبب الانشغال في التخمينات تؤدي إلى استنتاجات خاطئة. مع ذلك، فإن القرارات التي تتم تحت ضغط الضرورة هي نتاجات، وبمعنى نسبي على الأقل، لطبيعتك المعصومة الضرورية.

* * *

أبعدوا التباكي على قصر الحياة! إنها خدعة الإلـٰه للقيام بغزوة في أذهاننا وقلوبنا من أجل الإفادة من أفضل ما في نسغنا لصالح آخرين. أفضل ما في نسغنا؟ لا! فقط ذلك الجزء الذي هو بالفعل عند مرحلة تحوله إلى الحامض ويهدد بالتحول إلى سمّ إذا لم يُقدّم له منفذ على الفور. كلما قصرت حياتنا، قلّ الزمن الذي هو موجود في متناولنا، كلما ازداد الوقت الذي لدينا فعلياً؛ لأن ضيق الوقت يضاعف قوانا، يجعلنا نركّز أكثر على ما أساسي وضروري، ويعطينا وجوداً للعقل، المبادرة، الكياسة، والتصميم. لذلك، ليس ثمة عذر أسوأ من عذر ضيق الوقت. وما يوصف عموماً على أنه ضيق الوقت هو في الواقع افتقار للميل، القوة، والمهارة من أجل كسر واحدنا لروتينه المألوف.

* * *

«الإنسان يتغلّب على كل شيء.» لكن فقط إذا التغلب هو ضرورة بالنسبة له؛ إذا كان لا بد من ذلك، يمكن للإنسان أن يفعل أي شيء. يا لضرورة المقدسة، أفضّل أن أكون غير حر لو كنت سأحظى فقط ببركات قوتك القاهرة!

* * *

لماذا يمر الوقت بسرعة أكبر في سنوات نضوجنا مما هو في سنوات شبابنا؟ في الشباب، نعيش في تناقض ضدي بين الميل وحق التقادم. يجب أن نذهب إلى المدرسة، يجب أن نجلس ونعرق هناك ضد إرادتنا. فنتوق للزمن عندما تنتهي المدرسة. ما نتوق إليه لا يمكن أن يكون ملك أيدينا مباشرة؛ ورغبتنا تتجول عابرة حدود الحاضر إلى مناطق بعيدة. نحن لا نكون حيث نود أن نكون؛ فحاجز الزمن يكمن في المنتصف، وهكذا يصبح الزمن لا يطاق بالنسبة لنا لفترة طويلة. في سنوات النضج، من ناحية أخرى، كل أيام الأحد والإجازات، كل الأيام الأكاديمية dies academici، واللحظات المماثلة التي تصنع عهداً جديداً تختفي من حياتنا؛ فكرة تتبع في أعقاب الأخرى، ومأثرة تعقب أخرى على الفور. وحتى حين نتوقف عن حضور الأعمال التي لا نميل إليها، تظل الحقيقة أننا نفكّر بساعة للراحة فقط عندما يحين أوانها، لأنه ليس لدينا وقت للتفكير بالوقت. لذلك فهو يأتي على نحو شبه دائم في وقت مبكر جداً بالنسبة لنا ـ إن لم يكن وفقاً لرغبتنا، فبالتأكيد وفقاً لحساباتنا، في حين إنه في شبابنا يأتي متأخراً جداً دائماً.

* * *

الزمن هو منبع الشعر. فنظرة في الماضي هي جرح في القلب يفتح الوريد الشعري. الزمن الماضي هو دائماً زمن جميل؛ إنه يشع في ضوء قمر الذاكرة؛ وهو يأخذ الصبغة المثالية لأنه الآن فقط موضوع للمخيلة. أقدم تاريخ في كل مكان هو الشعر، والأغاني الأولى لعرق ما إنما تغني فقط عن الأزمنة والناس الذين لم يعودوا موجودين.

* * *

في المكان، الجزء أصغر من الكل؛ في الزمان، من ناحية أخرى، نجده، على الأقل ذاتياً، أكبر لأنه هنا الجزء وحده حقيقي، في حين إنّ الكل هو فقط موضوع للمخيلة. الثانية في الواقع هي وحدة من الزمن أكثر طولاً؛ فهي تستمر لفترة أطول من عقد في الخيال.

* * *

ومن الغريب. على الرغم من سهولة تفسيره. أنه على وجه التحديد فإنّ أولئك الذين يساهمون بأقل ما يمكن لتقدّم البشرية بل الذين هم معادون لها، يجدون أنفسهم في تطورهم الديني والفكري أنهم لا يزالون على المستوى الذي كان قبل قرون طويلة ماضية. وأولئك الذين يظهرون أدنى دليل على وجود غريزة للكمال في هذه الحياة. أعني الكهنة واللاهوتيين. هم أيضاً أولئك الذين يؤكدون بأكثر ما يمكن على إرضاء هذه الغريزة بوصفها السبب لضرورة حياة أخرى.

* * *

ما هو سبب الصراع الحالي؟ ما هو سبب استيائنا من أولئك الذين يطلبون منا التمسك بالماضي - بالكتاب المقدّس في الدين وبالحق التاريخي في الحياة السياسية؟ يطالب الجنس البشري الآن بالأجر لعمله؛ فسوف لن يفكّر، يسعى، يكافح، ويعاني بلا طائل؛ إنه يريد التمتع بما كسب. لم يكن الواعظون قادرين تماماً على تفادي العمل؛ وفي الواقع، إنهم يفضلونه. ومع ذلك، فهم يريدون حرماننا الآن من أجرنا.

* * *

إن أهم ما يتعلّق بالكتابة هو ليس أن المرء يصبح معروفاً للعالم، بل إنه من خلال الكتابة يصبح المرء على دراية بالعالم. حتى وإن لم يكن من الجانب الأفضل.

* * *

يكتب واحدنا للآخرين، وليس لنفسه. أنا، على الأقل، لا أستطيع كتابة أي شيء لنفسي فحسب. فكلّ ما أكتبه يجب أن يكون موجهاً بشكل مباشر إما لشخص محدد أو للبشرية. وذلك هو السبب الذي يفسّر لماذا أكتب بأكثر ما يمكن من وضوح ونقاء. فأنا لا أرغب أن أكون مصدر إزعاج للآخرين.

* * *

أنتم تدعون شيلينغ «الذي يولد من جديد!» ليس لدي أي شيء ضد هذا. لكن تأكدوا من أنه في تاريخ تطوره، لم يعانِ شيلينغ من مصير الـ[1] Lepas anatifera، أي، إن عينيه لا تتركان عالقتين بجلده القديم. (بورمايستر، Natural History of Rankenfusser، 1834).

* * *

الإله البيتيستيكي يتصرف تماماً مثل الجراح في الشيطان الأعرج diable boiteux الذي يلحق الضرر بالناس، في رغبته بشراء العملاء، حتى يتاح له أن يعالجهم.

* * *

(1) نوع من الكائنات المائية. مترجم!

1835

«محاضرات في تاريخ الفلسفة الحديثة»

من أجل الدخول في حقبة جديدة، يتعين على الجنس البشري القيام بقطيعة لا رحمة فيها مع الماضي؛ يجب عليه أن يسلّم جدلاً بأن كل ما حدث حتى الآن لا قيمة له. وفقط عن طريق القيام بذلك يمكنه الحصول على القوة والرغبة بخلق أشياء جديدة. وإن أية صلة مع المُعطى إنما فقط تشل قدرته على الفعل. لذلك، عليه من وقت لآخر، أن يرمي الطفل مع الحمام؛ فيجب أن يكون ظالماً ومنحازاً؛ لكن النقد يتبع فقط الفعل، لكنه لا يصبح هو ذاته الفعل.

* * *

من الجانب الكاثوليكي، تمت تسمية العصر الحديث بالخطيئة الأصلية. مع ذلك، كان العصر الحديث، مثل أي عصر آخر، قد جلب مبدأ جديداً للضوء (لأن القديم والموجود يزعمان دائماً أنهما مقدسان وحَرَمان). مع ذلك، فمثل الخطيئة الأصلية، العصر الحديث مفيد «في نتائجه عبر قرار الله الكريم»، لكنه مفيد في ذاته بسبب ضرورته. وحواء، التي سرقت من الرجل جنّة البراءة الكاثوليكية وأغوته لتناول الفاكهة المحرمة من شجرة المعرفة، لم تكن سوى الحسيّة أو المادّة. العصر الحديث يميز نفسه عن العصور الوسطى فقط عبر حقيقة أنه رفع من سويّة المادّة، الطبيعة، والعالم إلى سوية واقع أو حقيقة إلهيين، أنه فهم وحدّد الكينونة الإلهية والمطلقة ليس بوصفها متمايزة عن العالم، ولا بوصفها

متعالية وسماوية، لكن بوصفها حقيقية ومتطابقة مع العالم. التوحيد الإلهي هو جوهر العصور الوسطى؛ وحدة الوجود هي جوهر العصر الحديث وفلسفته. ونحن ندين بكل الاكتشافات والإنجازات العظيمة في العصر الحديث في الفنون والعلوم فقط لمنظور وحدة الوجود للعالم. لأنه كيف يمكن للإنسان أن يكون متحمساً للعالم إذا كان العالم كياناً مختلفاً ومستثنى من الله. ككيان لاإلهي؟ كل حماس هو في الواقع تأليه.

* * *

1841 . 1836

بروكبرغ

ذات مرة برلين. والآن هذه القرية! يا لها من سخافة! لكن ربما ليس كذلك تماماً في نهاية الأمر، يا صديقي العزيز. أنظر، هنا في مصدر الطبيعة الخاص، أغسل أخيراً الرمال التي رمتها فلسفة برلين الرسمية ليس فقط في غدتي الصنوبرية. ذلك حيث تنتمي. بل، للأسف، في عيني أيضاً. ما يكون عليه المنطق، ذلك ما تعلمته في جامعة ألمانية. لكن ما يكون عليه علم البصريات. فن الرؤيا. فذلك ما تعلمته أولاً في قرية ألمانية.

* * *

على الفيلسوف ـ على الأقل كما أفهمه ـ أن يكون صديقاً للطبيعة؛ يجب أن يعرفها ليس فقط من الكتب بل أيضاً من معرفة وجهاً لوجه. ولفترة طويلة كنت أتوق لمعرفة شخصية بها؛ كم أكون سعيداً حين

سأتمكّن في نهاية المطاف من تلبية هذه الرغبة! وعلى الرغم من أن الطبيعة هنا محدودة وفقيرة، فإن ما قاله لايبنتس غير صحيح تماماً: «نحن نضع حدوداً شريرة... لغنى وجمال الطبيعة حين... لا نعترف باللانهائية في كل شيء والتعبير الدقيق الأكبر في الأصغر؟»[1].

* * *

تربط الطبيعة في كل مكان الأجمل والأعمق بذلك الذي هو عادي بالمعنى البشري. لذلك فالإنسان يفكّر بالانسجام مع الطبيعة ويتبع طريقتها حين يربط مواضيعه الفكرية العليا بأكثر احتياجات وظواهر الطبيعة شيوعاً. وحتى في أمعاء الحيوانات، يجد غذاءً روحياً ومادة للتأمل.

* * *

كل العلوم المجردة تشوّه الإنسان؛ إنه وحده العلم الطبيعي الذي يسترد الإنسان في مجمله **in integrum** ويطالب بالإنسان الكلي ـ الإنسان بكلّ قواه وحواسه.

* * *

الشعوب القديمة لم تكن تفهم شيئاً من دون دليل حسي والذي، في رأيهم، كان يؤكّد أخذهم الأمر على عاتقهم. ومعنى عميق يكمن في صميم هذه الخرافة الوثنية. ويجب علينا، على الأقل في جميع الإجراءات

(1) بالفرنسية في النص. مترجم.

الحاسمة، مشاورة ليس فقط الأنا بل أيضاً الأنا الأخرى أو العالم الخارجي. يمكننا أن نتأكد من نجاح أي عمل فقط حين يكون مسوغاً؛ مع ذلك، فهو مسوغ فقط حين يتوافق الداخلي والخارجي، الإرادة والمصير، الميل والضرورة الخارجية. من هنا جاء طلبي الأخير للأستاذية (1836)، لكن كما يمكن لنا أن نتوقع، من دون نجاح. وبالتأكيد، فهذا نذير شؤم يسهل تفسيره! حقبة جديدة الآن تبدأ في حياتي؛ الآن أنا مخوّل أن أتابع ما أشعر به على أنه مهنتي. وإرادتي الأعمق تتحوّل الآن نحو ضرورة خارجية؛ فالآن يمكنني أن أشيد بعبقريتي الخاصة وأكرس نفسي دون حدود، بحرية، وتهور لتطوير ذاتي الخاصة.

* * *

يجب أن يكون الجسد والروح معاً دائماً. ما ينكره المرء عقلياً يجب عليه أن ينكره جسدياً أيضاً؛ وإلا فسوف تكون الحياة تناقضاً، لا حقيقة. أليست كينونتك في الشمولية تشملك في تناقض مع ماهيتك؛ أي، ألن تكون كذبة واضحة؟ هل فلسفتك متوافقة مع اللاهوت؟ لكن أليست الفلسفة، كما تُدرّس في جامعاتنا، بفضل مكانة أحدهم ex ofiicio مناصرة للاهوت؟

* * *

دعني بسلام! فقط طالما أنا لا شيء، أنا شيء ما.

* * *

يجب على الروح الآن تحرير ذاتها من الدولة كما حررت ذاتها ذات

يوم من الكنيسة. يمكنك الآن تحقيق خلود الروح فقط على حساب موت المواطن.

* * *

1845 . 1841

«جوهر المسيحية»

زملائي الأعزاء، اسمحوا لي أن أقول لكم إنه إذا كان لأحد قط أن يُدعى ويخوّل إصدار حكم على الدين، فذلك الشخص إذن كان أنا، فأنا لم أدرس الدين في الكتب فقط بل عرفته أيضاً من خلال الحياة، وفي الواقع، ليس فقط من خلال حياة الآخرين الذين أثبتوا لي علل ونتائج الدين من جانبه الخير فضلاً عن جانبه الشرير، لكن أيضاً من خلال حياتي الخاصة. فقد كان الدين بالفعل موضوع تطبيق عملي بالنسبة لي قبل أن يصبح موضوعاً لنظرية.

* * *

ما يضعه المرء في رأسه فقط يصبح فكرة ثابتة، وهي فكرة لا يتخلص المرء منها أبداً. ما يماثله المرء مع ذاته بالفعل، أي، ما يحوله المرء إلى لحم ودم، يعبر ويُحفظ فقط بحسب جوهره، لأن الدم يتغير ويجدد نفسه دائماً ولا يتسامح مع الثبات. وبهذا المعنى، فحتى اليوم، هناك «أصابع شيطان»، أمونيات ammonities[1]، وحوش لا تعد ولا تحصى في

(1) نوع من الصدف المتحجر. مترجم،

رؤوس العلماء بعد أن اختفت لفترة طويلة من الحياة، حيث تصبح لحم ودم الآخر وأجناس الحيوانات الأكثر نبالة.

* * *

«جميع الناس متساوون أمام الله». نعم بالتأكيد! في الدين، كما يثبت التاريخ، لا يميّز بين الشعوب المتحضرة والبدائية، بين الحكماء والسفهاء، بين المثقفين والمبتذلين. ومن هنا، حذار أن تكشف أسرار الدين إذا كنت لا تريد أن تتعرض لإهانات من قبل كل من العامة والمتميزين، المتعلمين والرعاع الأميين.

* * *

أوه، هؤلاء النقاد حادّو البديهة! إنهم يريدون أن يحكموا على طبيعة كتاباتي ويجهلون حتى صفاتها الشكلية! إنهم لا يدركون أني أستعمل الأسلوب الهوموباثيكي[1] homoeopathic في علاج مرضاي، أني أعبّر عن المبادئ التي توجهني ليس في الكلام بل في الأفعال؛ أي، فقط في تطبيق تلك المبادئ. إنهم لا يدركون أنني في كثير من الأحيان أتحدث سلباً عما هو إيجابي، أنني أعبر عن نفسي عموماً بطريقة زائفة، مبهمة، ساخرة؛ وأكبر انتصار لي، وهو ما يغمّ كلّ المتزمتين الفلسفيين ومعادي الثقافة من المتعلمين، هو إلباس جدية الضرورة في لعبة الصدفة، وتأكيد المتاع الذي تُجعل به الأوراق عطراً من السخرية.

* * *

(1) منظومة طب بديل أوجدها صموئيل هانيان عام 1796، قامت أساساً على مبدأ الشبيه يعالج الشبيه؛ فهو يزعم أن المادة التي لها أعراض مرض في أناس أصحاء سوف تكون الأعراض ذاتها في المرضى.

كيف يتعلّق منظوري السابق، أي، منظور الفلسفة والمسيحية بجوهر المسيحية؟ في الأوّل، تناولتُ المسيحية فقط بالمعنى الذي تؤخذ به عبر ذاتها؛ في الثاني أتناولها أيضاً بمعناي أنا؛ أي، بمعنى الأنثروبولوجيا. فالمسيح الذي يعني حصراً ألوهية المسيح الإنسان له معنى مختلف عن المسيح الذي يعني ألوهية الإنسان بشكل عام ـ ألوهية كلّ إنسان. وبالنسبة لأي شخص يفشل في الوصول إلى هذا التمييز، يجب أن يبقى كتابي تناقضاً لا يمكن حلّه.

* * *

هل جوهر الإيمان بحسب لوثر مع لوثر أم ضده؟ إنه تماماً مع لوثر بقدر ما هو ضده. لكن أليس الأمر تناقضاً؟ بالتأكيد، لكنه تناقض ضروري ويكمن في طبيعة الموضوع.

* * *

أي موقف أو أي دين هو دين الحب؟ إنه حيثما يمكن للإنسان أن يرضي نفسه من خلال حبه للإنسان، حيثما يُحلّ لغز حياته، وحيثما يجد أن الهدف النهائي لوجوده وقد تحقق. هذا الهدف النهائي - الحب - هو شيء يسعى إليه المسيحي في الإيمان؛ أي، خارج الحب.

* * *

يجب أن تحب الرب إلهك من كل قلبك، نفسك، عقلك، وقدرتك. تلك هي الوصية الأنبل. وبالمثل، يجب أن تحبّ جارك كنفسك»[1].

(1) راجع: إنجيل لوقا، 27:10.

لكن كيف يمكن أن تكون الوصية الثانية معادلة للوصية الأولى، إذا كانت الأولى تطالب بكل عقلي وقدرتي. ماذا يتبقى من قلبي للإنسان حين يُطلب أن أحب الله به كلّه؟

* * *

«لأنّ من لا يحب أخاه الذي أبصره، كيف يقدر أن يحب الله الذي لم يبصره؟»[1] هكذا يسأل الكتاب المقدس. أنا، من ناحية أخرى، أسأل: كيف يمكن لمن يحب أخاه الذي يراه، أن يحب الله الذي لا يراه؟ كيف يمكن للحب لكينونة حسيّة و«متناهية» والحب لكينونة لاحسيّة و«لامتناهية» أن يتواجدا معاً في قلب واحد هو القلب ذاته؟

* * *

وحدها الكينونة الحقيقية، أي، وحدها التي هي موضوع للحواس، يمكن أن تكون أيضاً موضوعاً لحب حقيقي. أن يسلّم المرء قلبه لكينونة تتواجد فقط في الإيمان والخيال هو أن يضحي بالحب الحقيقي لصالح الحب الوهمي.

* * *

المسيحية هي العصور الوسطى للبشرية. هذا يعني أننا لا نزال نعيش في بربرية القرون الوسطى. ومع ذلك، فقد بدأت آلام المخاض لولادة عهد جديد في الآونة الأخيرة.

* * *

(1) رسالة يوحنا الأولى 20:4.

«أمن الناصرة يمكن أن يكون شيء صالح؟».[1] هكذا يفكر دائماً النقاد والعلماء. مع ذلك فالخيّر، الجديد، يأتي دائماً من موضع هو الأقل توقعاً، ويكون مختلفاً دائماً عما كان واحد يتوقع له أن يكون.

* * *

يتم تلقي ما هو جديد بازدراء دائماً، لأنه يأخذ شكله سرّاً. فغموضه هو أيضاً روحه الحارسة. وبصورة تدريجية، يتحول إلى قوة. ولو أنه لفت الانتباه منذ البداية بالذات، فإن القديم كان سيعبئ كل قواه لوأده في مهده.

* * *

تتصرف الحكومات، لحسن حظ البشرية، بالطريقة نفسها التي يتصرف بها الأطباء، لسوء حظ البشرية. فما دام الشرّ ـ وكل ابتداع يصل إلى الأعماق هو شرّ بالنسبة للحكومات ـ في حالة الولادة in statu nascendi، فإنه لا يلفت انتباهها؛ لكن عندما تنتبه له، يكون فعلياً عصيّاً على العلاج.

* * *

ما هو الدليل الأضمن على أن الدين لم يعد يمتلك حيوية داخلية؟ الجواب: حين يكون على أمراء العالم أن يمدّوا أيديهم ليعيدوه على قدميه.

* * *

(1) النص أعلاه من إنجيل يوحنا 46:1؛ لكن نص فويرباخ يقرأ: «أي خير يمكن أن يأتي من الناصرة؟». مترجم.

تظهر الصفات الحقيقية للإنسان ذواتها فقط حين يحين الوقت بالنسبة لها كي تُظهر؛ أي، أن توضع موضع التنفيذ. فإذا لعب شخص ما دور الإمبراطور الألماني حين يكون طالباً، فإنه بالتأكيد سيلعب دور طالب حين يكون إمبراطوراً ألمانياً.

* * *

«في البداية، لم يكن لوثر ينوي الذهاب بقدر ما فعل لاحقاً». وهذا بالتحديد ما كان على مسار الأمور أن يتخذه. إن من يخطط لأن يحرز ما يمكن أن يكون مجرّد عاقبة غير مقصودة وغير طوعية لصيرورة تالية، يخطئ هدفه.

* * *

تلك وحدها المآثر التاريخية حقاً التي هي غير مسبوقة، لكنها تنجح بالوعي فقط والتي يصبح معناها وغرضها ملموسين بعد أن يكون قد تم القيام بها فحسب.

* * *

«هذا هو أقصى ما يسمح لكم بالذهاب إليه وليس لكم أن تخطوا خطوة واحدة لاحقاً!». يا له من تحذير أحمق! دعونا ببساطة نمضي، لأنه يمكنكم التأكد من أننا لن نتحرّك دائماً، لكن سوف يكون هنالك توقف أيضاً. إن وظيفتك هي فقط ضمان الحركة، لكن يترك للحياة أو التاريخ وضع حدود عليها.

* * *

ليس هناك ما هو أكثر عبثية من الإقرار بضرورة الإصلاح، وأكثر من ذلك أن يضع أسساً لحق أن يجعل منه قانوناً مدنياً أو كنسياً. قال كاردينال عن لوثر، «سأكون على استعداد لأن أؤيد تعاليمه؛ لكن ببساطة من غير المعقول لأحد في المركز أن يتحوّل إلى منظور من الزاوية». لكن، يا سيدي العزيز الكاردينال، وحدهم الباباوات يخرجون من جماعة collegium الكرادلة، وليس الإصلاحيون. الإصلاح لا يلتزم أبداً بملكية الشكل، لكنه يحدث دائماً بطريقة مبتكرة، غير عادية، أو غير شرعية. ومن لديه الروح والشجاعة لأن يكون إصلاحياً إنما هو بالضرورة غاصب؛ فالإصلاح ككل هو عمل من أعمال العنف التي ترتكبها الروح.

* * *

الفكر يكتب التاريخ، لكن العاطفة تصنعه. لذلك فالجديد دائماً ظالم للقديم. وكاتب التاريخ لديه الوقت ـ وهو عمله ـ لينظر إليه على أنه عدالة تتحقق للقدماء، لكن ليس صانع التاريخ. يوقظ العقل «النقي» والمحايد، الضمير التاريخي، الفعل المرتكب منذ زمن طويل. يمكن للمرء أن يفكّر دون أن يظلم أو يؤذي أحداً، لأنه أن تفكّر، لا شيء بحاجة لذلك أكثر من الرأس؛ لكن المرء لا يمكنه أن يعمل دون العمل مع جسده كلّه؛ أي، دون أن يضرب ويؤذي في كل الاتجاهات، حتى ضد إرادته.

* * *

لا يعطيك التاريخ المعرفة بالحاضر؛ إنه يريك فقط أن ظاهرة معينة مشابهة لأخرى حدثت في الماضي؛ إنه لا يريك طابعها المميز، فرادتها، أو أصالتها؛ أما الحاضر فيمكن فهمه فقط مباشرة من خلال ذاته. ومن

أجل أن تفهم الحاضر، يجب أن لا تنتمي إلى الماضي بل إلى الحاضر، ليس للموتى بل للأحياء.

* * *

«الاعتقاد ضرورة للبشرية.» نعم بالفعل. لكن أن تعتقد بما أنت تعتقد هو بالتأكيد ليس ضرورة. فحتى نحن، الذين لا نعتقد، نعتقد، لكن ما نعتقد نحن به هو بالضبط عكس ما تعتقدون أنتم به، أيها المعتقدون.

* * *

وضعية الجنس البشري تتحدد دائماً من خلال ذاتها فقط؛ أنها تستمد مبادئها النظرية والعملية دائماً من نفسها فقط. لذلك كيف يمكنك تخيل امتلاك شيء «إيجابي، دائم، وغير قابل للتغيير» في الكتاب المقدس؟ وبطبيعة الحال، فحرف الكتاب المقدس غير قابل للتغيير؛ لكن معناه يتغير بتغيّر العقل البشري. فكل عصر يقرأ ذاته فقط من الكتاب المقدس؛ ولكل عصر كتابه المقدّس الخاص، المصنوع ذاتياً.

* * *

«التعليم الجديد صحيح، لكنه ليس عملياً، ليس للشعب». وفي حديث كهذا، أنت تثبت فقط أنك متناقض ضدياً بشأن التعليم الجديد، أنه مجرّد حقيقة نظرية وغير شعبية بالنسبة لك، وأنه لم يستولِ بعد على مجمل كينونتك. وذلك الذي يهمّ كينونتك يغرس أيضاً اليقين فيك أنه ذات يوم، بطريقته الخاصة، طبعاً، سيصبح أيضاً همّ الناس.

* * *

«أربك الإنسانية! جرمانيتنا Germanity هي شعارنا. ألمانيون نحن وألمانيون نريد أن نكون». ليس عندي أي شيء ضد هذا، لكن لماذا تقاتل وطنيتك بحماس من ثم فقط عواقب المسيحية؛ أي، الإنسانية وليس المسيحية ذاتها؟ ومع ذلك، فالمسيحية، لا تعلّم أن الله والألماني واحد، بل فقط أن الله والإنسان واحد.

* * *

في الممارسة العملية، البشر كثيراً ما يكونون على العموم عكس ما هم عليه من الناحية النظرية إلى درجة أنه سيكون من الأفضل رفع الكراهية الإنسانية بدلاً من الحب الإنساني إلى سوية بند من العقيدة والإيمان. وفي حين يحب الناس الآن بعضهم بعضاً في الدين ـ أي، من الناحية النظرية ـ لكنهم يكرهون بعضهم بعضاً في الممارسة العملية، فربما أنهم عندئذٍ سيكرهون بعضهم بعضاً من الناحية النظرية، لكنهم سيحبون بعضهم بعضاً في الحياة.

* * *

الفعل الحسي هو جوهر الوثنية، لكن «الروح»، الكلمة المجردة، هي جوهر المسيحية. كلمة الله ليس لها معنى آخر في نهاية المطاف غير ألوهية الكلمة، تماماً مثلما أن النص المقدّس ليس لديه أي معنى آخر غير قداسة النص. لكن هذا «الجوهر للمسيحية»، لم يفهمه ويدركه غير الألمان «المسيحيين بعمق». وذلك ما يفسّر لماذا يكون الألمان، ولديهم ذلك، كل شيء في الكلمة لكن لا شيء في الفعل؛ كل شيء في الفكر،

لكن لا شيء في الحواس؛ كل شيء في الروح، لكن لا شيء في الجسد؛ باختصار، كل شيء على الورق، لكن لا شيء في الواقع.

* * *

1844 . 1843

«مبادئ الفلسفة»

كان الله فكرتي الأولى، العقل الثانية، والإنسان الثالثة والأخيرة. ذات الإلـه هي العقل، لكن ذات العقل هي الإنسان.

* * *

«الخوف من الله هو بداية الحكمة ـ لكن ليس نهايتها».

* * *

«الروح الموضوعية!» ما هي؟ روحي بوصفها موجودة لأجل الآخرين، كما هي موجودة في أعمالي. ولكن هل هذه الروح الموضوعية هي أيضاً الروح الذاتية؟ أليست خاصتي؛ أي، روح هذا الإنسان المحدّد الذي أنا أكونه؟ لا أعرف إنساناً من أعماله؟ هل أنا أقرأ غوته عندما أقرأ كتابات غوته؟

* * *

من أين يأتي الإنسان؟ نسأل أولاً: «ما هو الإنسان؟» ما أن تكون ماهيته واضحة لك، سوف تسأل أيضاً عن أصله. ماذا؟ هكذا يسأل الرجل. من أين؟ هكذا يسأل الطفل.

* * *

«لا يمكن اشتقاق الإنسان من الطبيعة». صحيح! ولكن الإنسان، حيث خرج من الطبيعة مباشرة، لم يكن سوى كينونة طبيعية، وليس إنساناً. فالإنسان هو نتاج الإنسان، الثقافة، والتاريخ. بل هنالك نباتات وحيوانات والتي تغيرت كثيراً بفضل رعاية الإنسان حتى إنه لم يعد يمكن العثور عليها في الطبيعة. هل ستلجأ إلى قوة غير متوقعة deus ex machine بعد ذلك لتعلّل أصولها؟

* * *

من أين تأتي الثغرات والقيود في معرفتنا للطبيعة؟ إنها تأتي من حقيقة أن المعرفة ليست أرضية للطبيعة ولا هدفاً لها.

* * *

«العلم لا يحلّ لغز الحياة». قد يكون ذلك صحيحاً. لكن ماذا يعقب هذا؟ أن تأخذ ملجأ لك في الإيمان؟ ذلك سيكون مثل المستجير من الرمضاء بالنار. ما يعقب حقاً هو أن تستدير إلى الحياة، إلى التطبيق العملي. فالشكوك بأن النظرية لا يمكن أن تَحلّ تُحل بواسطة التطبيق العملي.

* * *

«كيف يمكن استنتاج الإنسان من الطبيعة أو الروح من المادة؟» أعطني أولاً إجابة عن هذا السؤال: كيف يمكن أن تنتج المادة من الروح؟ إذا لم تتمكن من العثور على إجابة. على الأقل إجابة منطقية ـ عن هذا السؤال، سوف تدرك أن السؤال المعاكس يسير في اتجاه صحيح.

* * *

«الإنسان هو أعلى كينونات الطبيعة؛ عليّ أن أعتبر أنها أساسية، وتنطلق من كينونة الإنسان إذا قيض لي أن أفهم أصل الطبيعة وتطورها». صحيح تماماً. مع ذلك، ففي الإنسان على وجه الدقة، «الفهم لا يتأتى قبل سنوات»؛ ففيه، المادة تسبق الروح، اللاوعي يسبق الوعي، الشعورية تسبق العقل، والشغف يسبق الإرادة.

* * *

«أنت تفترض إنساناً دون كثير من الطقوس». كيف يمكنك أن تتهمني بفعل هذا؟ لسوء الحظ، فقد كان من خلال نفي الإنسان فقط أنني وصلت إلى الإنسان؛ فأنا أفترض إنساناً بعدما أدركت وأظهرت أن الكينونة التي يُفترض أنها متمايزة على نحو يناقض الطبيعة كشرط لوجود الإنسان، تمتلك مصدر وجودها وشرطه الخاصين في الإنسان. لذلك فالطريقة التي أقدّم بها الإنسان لا تقلّ حزماً؛ إنها تقدّم عبر وساطة «نفي النفي».

* * *

إنّ من يفترض اللاشيء بوعي وعن قصد، يميل دون وعي إلى أن يفترض بوصفه حقيقياً تحديداً ما يطلب منه أولاً أن يثبت أنه حقيقي. وحده الإنسان يمتلك فكراً جينياً حقيقياً والذي موقعه النهائي يقف في تناقض مباشر لبدايته الواعية.

* * *

«على الأوّل أن يكون الأخير». صحيح تماماً. لكن بسبب ذلك على

وجه الدقة عليك ـ إذا ما بدأت بالحدس حقيقة وليس فقط شكلياً pro forma ـ أن تعود في نهاية المطاف إلى الحدس.

* * *

لذلك، أين يكمن منهجي؟ في اختزال كل ما هو ما فوق ـ طبيعي إلى الطبيعة بطريقة الإنسان، وفي اختزال كل ما هو ما فوق ـ بشري إلى الإنسان بطريقة الطبيعة، لكن دائماً على أساس من حقائق وأمثلة تجريبية، تاريخية، واختبارية فقط.

* * *

ما الذي آخذه كمبدأ لي؟ الأنا والأنا الآخر؛ «الأنانية» و«المشاعية»؛ لأن الاثنتين غير منفصلتين؛ مثل رأس وقلب. دون أنانية، أنت لا تمتلك رأساً؛ دون مشاعية، أنت لا تمتلك قلباً.

* * *

أول واجب لك هو أن تجعل نفسك سعيداً. فحين تكون سعيداً، تجعل الآخرين سعداء أيضاً. فالإنسان السعيد لا يمكنه أن يجعل حوله إلا أناساً سعداء.

* * *

حين تدين على نحو صريح «الأنانية»، التي هي حب ـ الذات، عليك من ثم، لمصلحة التناسق، أن تدين الحب للآخرين أيضاً. أن تحب يعني أن ترغب وأن تفعل الخير للآخرين، ومن ثم، أن تقرّ بشرعية الحب ـ

الذاتي للآخرين. لكن لماذا عليك أن تنكر في حالتك الخاصة ما تقبل به في حالة الآخرين؟

* * *

أن تجعل من الفلسفة الشغل الشاغل للجنس البشري هي المحاولة التي بدأتها. لكن كلّ من يبدأ بهذه الطريقة يصل في النهاية بالضرورة إلى موقف يجعل فيه الإنسان الشغل الشاغل للفلسفة، حيث يحلّ محلّ الفلسفة ذاتها؛ لأن الفلسفة تصبح الشغل الشاغل للجنس البشري فقط من خلال التوقف عن أن تكون فلسفة.

* * *

اعتقدت ذات مرّة أن التفكير هو هدف الحياة، لكني الآن أعتقد أن الحياة هي هدف التفكير.

* * *

لا تتكون الفلسفة الحقيقة من صنع الكتب، بل من صنع الإنسان.

* * *

لا دين! ـ ذلك هو ديني؛ لا فلسفة! ـ تلك هي فلسفتي.

* * *

ماذا أنا أكون؟ هل ذلك هو سؤالك؟ انتظر حتى لا أعود أكون.

الفهرس